سلسلة علم النفس

# أشواقُ الإنسانيَّة

## سيكولوجيَّةُ العدالة الاجتماعيَّة

النزعات والبنيات والتطبيقات

نخبة من كبار الباحثين

ترجمه عن الإنكليزية:

د.لؤي خزعل جبر

المركز الأكاديمي للأبحاث

# أشواقُ الإنسانيَّة

المركز الأكاديمي للأبحاث

# أشواقُ الإنسانيَّة

## سيكولوجيَّةُ العدالة الاجتماعيَّة


إعداد:

نخبة من كبار الباحثين

ترجمة:

د. لؤي خزعل جبر

# أشواقُ الإنسانيَّة

## سيكولوجيَّةُ العدالة الاجتماعيَّة

## The psychology of social justice

إعداد: نخبة من كبار الباحثين

ترجمة: د. خزعل جبر

إخراج الكتاب وتصميم غلافه: القسم الفني

**الناشر: المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت: الطبعة الأولى 2023**

العراق/ تورنتو - كندا

The Academic Center for Research

TORONTO -CANADA

موثق بدار الكتب والوثائق الكندية.

Library and Archives Canada

ISBN : 978-1-990131-26-4

naseer.alkaabi@uokufa.edu.iq

---

**كافة حقوق النشر والاقتباس محفوظة للمركز الأكاديمي للأبحاث.**

Copyrights©The Academic Center for Research 2022

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله أو استنساخه بأي شكل من الأشكال دون إذن خطّي مسبق من الناشر.

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن آراء المركز الأكاديمي للأبحاث واتجاهاته.

+964 780 226 2494 facebook.com/acadcntr www.acadcr.com info@acadcr.com

# مُقدّمة

تشكّل العدالة الاجتماعيّة (Social Justice) قضيّة إنسانيّة كبرى، وقد كانت منذ أيّام التّاريخ الأولى شاغلاً أساسيّاً للفكرين الفلسفيّ والعلميّ، وكذلك لكفاحات النّاس في مُواجهة المظالم الاجتماعيّة المتراكمة. وقد قوربت من جهات متنوّعة، وكانت المُقاربة النّفسيّة من أهمّ تلك المُقاربات، إذ تبحث في تشريح البنية النّفسيّة لتلك القضيّة، ولم تعد ـ بعد انبثاق علم النّفس النّقديّ (Critical Psychology) ـ متغيّراً نفسيّاً، بل هويّة أساسيّة لعلماء النّفس، إذ لم يعد عمل علماء النّفس مقتصراً على توسيع البحث في موضوعات العدالة مقايسة بالمتغيّرات الأخرى فحسب؛ بل أن يكون هدفهم ـ في بحث مختلف المتغيّرات ـ مُقاوَمة الظّلم وتعزيز العدالة في حياة المُجتمَعات.

والمُفارَقَة، أنّنا نجد في العراق، كما في العالمين العربيّ والإسلاميّ، اللّذين يشهدان أقسى صور غياب العدالة الاجتماعيّة؛ نجد ندرة الأدبيّات والدّراسات النّفسيّة المرتبطة بالعدالة الاجتماعيّة، ولذلك فقد رأيت الإسهام ـ المتواضع ـ في سدّ هذه الثّغرة من خلال ترجمة جملة من النّصوص (المدخليّة) المهمّة في هذا المجال، وقد اخترت ستّ دراسات لتقديم مسحٍ للموضوعات الرّئيسة في مجال العدالة في الفعل الإنسانيّ بشكل عامّ وفي الفعل السّياسيّ بشكل خاصّ، وتقديم تصوّرات عن إشكاليّات تحديد المفهوم وطبيعة اشتغال علم النّفس به، ومُحاوَلات تفعيله.

**لؤيّ السّماوة 2021**

# علم نفس العدالة[1]

ماريو غولويتزير وجان ويليام فان بروجن

## مقدّمة:

### علم نفس العدالة:

ما الذي يعدّه النّاس عادلاً مقابل غير العادل؟

ولماذا ـ بالأساس ـ يهتمّون بالعدالة؟

وكيف يستجيبون للظّلم الذي تعرّضوا له أو لحظوه؟

وكيف يختلف النّاس بعضهم عن بعض فيما يتعلّق بالإدراكات والاتّجاهات والنّزعات المتعلّقة بالعدالة؟

وكيف يشكّل السّياق الاجتماعيّ كيفيّة تفكير النّاس في العدالة وشعورهم نحوها واستجابتهم لها؟

وكيف تنشأ صراعات العدالة بين الجماعات، وكيف يمكن حلّ النّزاعات؟

هذه أسئلة أنموذجيّة عالجَتها أبحاث العدالة النّفسيّة بشكلين منهجيّ وتجريبيّ منذ أكثر من خمسين عاماً حتّى الآن.

وتطرح التّخصّصات العلميّة الأخرى مثل الفلسفة أو علم الاجتماع أو الاقتصاد أو علم الإجرام أسئلة مماثلة، وتوفّر منظوراً متقارباً حول ديناميّات

---

(1) *Gollwitzer, M. & van Prooijen, J. (2016)* **Psychology of Justice.** *In: Sabbagh, C., & Schmitt, M. (eds.),* **Handbook of social justice theory and research**. *New York: Springer. pp.61-82.*

العدالة في مُجتمعنا. وزيادة على ذلك، **هناك بالتّأكيد درجة من التّداخل في مختلف**[1] **المناهج والنّظريّات التي أقرّتها هذه التّخصّصات**؛ ومع ذلك، فإنّ الزّاوية التي ينظر علم النّفس من خلالها إلى هذه الأسئلة؛ تقدّم إسهاماً فريداً من نواحٍ مختلفة.

وتركّز أكثر المناهج الفلسفيّة للعدالة بشكل عامّ على الجوانب المعياريّة والموضوعيّة وطبيعة بنى إنفاذ العدالة، ما هو عادل مقابل غير العادل؛[2] ومن ناحية أخرى، فإنّ علم نفس العدالة يهتمّ أكثر بالجوانب الذّاتيّة (ما يراه النّاس عادلاً مقابل غير العادل). وعلى عكس المنظور الاجتماعيّ الذي يعرّف العدالة عادة على أساس البنى والقوى على المستوى المُجتمعيّ، يركّز علم نفس العدالة بشكل أكبر على الجمع بين العمليّات الفرديّة والموقفيّة التي تؤدّي إلى الإدراك والتّأثيرات والسّلوكات المتعلّقة بالعدالة. وعلى عكس المنظور الاقتصاديّ الذي يعرّف العدالة بأنّها نظام لتوزيع الموارد (منظور المستوى الكلّيّ؛[3] أو نظام للاختيارات العقلانيّة الفرديّة (منظور المستوى الجزئيّ)[4] فإنّ علم نفس العدالة أقلّ اهتماماً بـ (نمذجة) البنى، **بل بفهم وشرح كيف يفكّر النّاس ويشعرون تجاه العدالة.**

يصف هذا الفصل الحال الحاضرة فيما يتعلّق بعلم نفس العدالة. وسنحاول تقديم لمحة عامّة عن أكثر النّظريّات النّفسيّة تأثيراً في العدالة واللاّعدالة، وسنصف مَجموعة تمثيليّة من الدّراسات والنّتائج التّجريبيّة من أبحاث العدالة في علم النّفس، كذلك سنناقش كيف يمكن استخدام هذه النّظريّات والنّتائج

(1) يُنظر Törnblom & Vermunt 2007

(2) يُنظَر Rawls, 1971

(3) يُنظر Fleurbaey 2012

(4) يُنظر Bolton & Ockenfels 2000

بهدف الوصول إلى:

(1) فهم التّصوّرات والإدراك والعواطف والسّلوكات المتعلّقة بالعدالة بشكل أفضل.

(2) الإسهام في الحلول السّلميّة لنزاعات العدالة في حياتنا اليوميّة.

وهذا الفصل مُنظّم بشكلين هرميّ وعموديّ، ويصف أبحاث العدالة النّفسيّة على ثلاث مستويات مختلفة. فالمستوى الأوّل الأدنى, هو المستوى الفرديّ، ويركّز القسم الثّاني على العدالة «داخل» الفرد. وسنبدأ بالتّحقيق في الحاجات والمخاوف والدّوافع الفرديّة التي قد تكون قادرة على تفسير ما إذا كان النّاس يهتمّون بالعدالة؛ ولماذا، وتحت أيّ أحوال.

ويناقش هذا القسم أيضاً كيف يختلف النّاس في كيفيّة إدراكهم للعدالة وتفكيرهم فيها وردود أفاعلهم عليها. ويصف أخيراً النّظريّة والأبحاث التي توضّح أنّ النّاس يحبّون أن يروا أنفسهم أخلاقيّين وخيّرين وعادلين على الرّغم من أنّهم في بعض الأحيان لا يتصرّفون بهذه الطّريقة حقّاً. والمستوى الثّاني هو مستوى العلاقات الاجتماعيّة.

وتتجلّى في القسم الثّالث العدالة والظّلم في سلوك شخصين (وغالباً أكثر) تجاه بعضهما: كيف يوزّعون الموارد (العدالة التّوزيعيّة)، وما الإجراءات التي يستخدمها الأشخاص لاتّخاذ القرارات (العدالة الإجرائيّة)، وكيف يتعاملون باحترام مع بعضهم بشكل غير رسميّ في اللّقاءات الشّخصيّة المباشرة (العدالة التّفاعليّة)، وكيف يتّبعون ـ ينتهكون ـ القواعد الاجتماعيّة وكيف يستجيبون لمثل هذه الانتهاكات للقواعد (العدالة الجزائيّة).

وسنناقش في هذا القسم كيفيّة تقييم النّاس للعدالة في العلاقات الشّخصيّة، وكيف يطبّقون العدالة عندما ينتهك الآخرون معاييرها، وكيف يستعيدونها

للحفاظ على العلاقات الاجتماعيّة.

والمستوى الثّالث هو مستوى ما بين المَجموعات.

وتوجد العديد من النّزاعات المتعلّقة بالعدالة بين المَجموعات الاجتماعيّة أو الفئات الاجتماعيّة مثل الشّركات أو الدّول أو الثّقافات، وقد تكون الحروب التي تُشنّ ردّاً على الهجمات الإرهابيّة بمنزلة مثال متطرّف هنا.

وسنناقش في هذا في القسم ما الذي يقود النّاس إلى ارتكاب الظّلم لأعضاء المَجموعات الأخرى؟ وكيف إنّ أعضاء المَجموعة ـ حتّى أولئك الذين لم يشاركوا في الأصل في الأحداث التي أشعلت نزاعاً في الأصل ـ يستجيبون لمظالم الجماعة المُتصوّرة.

## الدّيناميّات الفرديّة:

### العدالة داخل النّاس:

اهتمّت أبحاث العدالة النّفسيّة على المستوى الفرديّ بشكل أساسيّ بثلاثة موضوعات هي: الدّوافع المتعلّقة بالعدالة، وسمات الشّخصيّة، والذّات الأخلاقيّة. ودرست الأبحاث النّفسيّة ما إذا كان ما يتعلّق بالدّوافع المتعلّقة بالعدالة، هي دافع بحدّ ذاته، أو ما يُسمّى الدّافع «البدئيّ» أو بالأحرى وكيلاً يعكس دوافع أو حاجات أخرى؛ يُحتمل أن تكون أكثر أساسيّة، مثل إدارة عدم اليقين، أو تأمين القبول الاجتماعيّ، أو تعظيم المصلحة الذّاتيّة للفرد. أمّا فيما يتعلّق بسمات الشّخصيّة المتعلّقة بالعدالة، فقد بحثت الأبحاث النّفسيّة في كيف ولماذا يختلف الأشخاص بشكل ثابت عن بعضهم بعضاً في المواقف المتعلّقة بالعدالة والتّصرّفات السّلوكيّة. وأمّا فيما يتعلّق بـ الذّات الأخلاقيّة، فقد بحثت الأبحاث النّفسيّة في كيفيّة تمكّن النّاس من التّمسّك بمفهوم الذّات الأخلاقيّ الإيجابيّ على الرّغم من أنّ سلوكهم يتعارض أحياناً مع مُتطلّبات العدالة

والأخلاق.

## الدّوافع المرتبطة بالعدالة:

يشكّل كلّ من العدل والنّصفة والأخلاق موضوعات مهمّة في حياة النّاس، وعادة ما تكون إدراكات المُعامَلة غير العادلة مصحوبة بمشاعر قويّة مثل (الغضب، والاستياء، والغضب الأخلاقيّ) ودافعاً قويّاً للتّصرّف ضدّ الظّلم، واستعادة العدالة، وإعادة التّوازن إلى العالم. وهذا الادّعاء ليس مدعوماً فقط بأمثلة سرديّة، ولكن أيضاً من خلال نتائج لا حصر لها من الدّراسات التّجريبيّة.

وقد ثبت مراراً وتكراراً في مجال العدالة التّوزيعيّة ـ التي تتعامل مع عدالة التّبادلات وتوزيع السّلع والموارد على سبيل المثال ـ أنّ النّاس يفضّلون الدّفع المتساوي للإسهامات المتساوية. وأنّ الحصول على أجر أقلّ من الآخرين على الرّغم من الإسهامات المتساوية؛ لا يثير مشاعر قويّة من الغضب والاستياء فقط، ولكن الإجراءات التّعويضيّة ترمي إلى إعادة ترسيخ الشّعور بالنّصفة. فعلى سبيل المثال، وُجد أنّ العمّال الذين يتقاضون أجوراً منخفضة ينخفض أداؤهم الوظيفيّ أو يسرقون من شركاتهم،[1] وهي السّلوكات التي يُشار إليها الآن باسم سلوكات العمل غير المنتجة.[2] وقد ثبت في مجال العدالة الإجرائيّة (التي تتعامل مع عدالة عمليّات اتّخاذ القرار) أنّ النّاس يسحبون بسرعة التزاماتهم واستعداداتهم للالتزام بالمعايير الاجتماعيّة إذا ما شعروا بأنّ آراءهم وحاجاتهم لم يتمّ الاعتراف بها من قبل السّلطات التي تتّخذ القرارات،[3] وأخيراً، وُجد في مجال العدالة الجزائيّة (التي تتعامل مع عدالة العقوبات وغيرها من الرّدود على تجاوزات القواعد) أنّ النّاس العاديّين غالباً ما يكون لهم آراء واضحة جدّاً

(1) Greenberg, 1982, 1993 Skarlicki & Folger 1997

(2) Cohen-Charash & Spector, 2001

(3) Tyler, 2006

نحو ما يشكّل «عقوبة عادلة» استجابة لانتهاكات القواعد، وما إذا كانوا يعدّون أشكالاً مختلفة من العقوبة (مثل عقوبة الإعدام) «عادلة» ـ إلى حدّ ما ـ ولماذا.[1]

وتشير هذه النّتائج والعديد من النّتائج الأخرى إلى أنّ النّاس يهتمّون بشدّة بالعدالة والنّصفة. **وقد يجادل المرء في هذه المرحلة في اكتشاف أنّ النّاس لا يوافقون على تلقّي مرتّبات ماليّة متدنّية أو عدم احترامهم؛ يعكس بالأحرى دافعاً أنانيّاً بدلاً من دافع العدالة!** وفي الواقع، إنّ العديد من النّظريّات التي أثّرت بشدّة في أبحاث العدالة الاجتماعيّة مبنيّة ـ بشكل صريح أو ضمنيّ ـ على افتراض أنّ التّصرّف السّلوكيّ الأساس للبشر هو تعظيم مصلحتهم الذّاتيّة بشكل عقلانيّ. وقد تكون إحدى أكثر النّظريّات تأثيراً في مجال عدالة التّوزيع، نظريّة النّصفة. وكمثال على ذلك، تنصّ هذه النّظريّة[2] على أنّ الأشخاص يجرون مُقارنات اجتماعيّة فيما يتعلّق بـ «المدخلات» (كعدد السّاعات التي يعملون فيها في شركتهم) و«المخرجات» (كالمرتّبات الماليّة التي يحصلون عليها مقابل أعمالهم)؛ وتعني النّصفة حال التّوازن التي تشير إلى أنّ علاقة المدخلات والمخرجات الخاصّة بهم لا تختلف عن علاقة المدخلات والمخرجات لأشخاص آخرين. ويسعى النّاس ـ في حال عدم المُساواة ـ نحو **استعادة العدالة**، إمّا عن طريق إعادة صوغ الموقف أو عن طريق تعديل مدخلاتهم (على سبيل المثال من خلال تعويض النّقص في الأداء الوظيفيّ) وقد جادل منظّرو العدالة في أنّ كره عدم المُساواة السّلبيّة يعكس اهتماماً عقلانيّاً بالمصلحة الذّاتيّة مصلحة في العدالة للذّات، وليس اهتماماً بالعدالة لذاتها.

وقد عارض العديد من العلماء بشكل مكرور فكرة دافع المصلحة الذّاتيّة

---

(1) Ellsworth & Gross, 1994

(2) Adams, 1965; Walster, Walster, & Berscheid, 1978)

المهيمن والفريد؛[1] وتشير نتائج الأبحاث المتراكمة إلى أنّ المصلحة الذّاتيّة العقلانيّة هي إطار توضيحيّ ضيّق نوعاً ما لفهم الدّوافع البشريّة بشكل عامّ، وبعض الظّاهرات المتعلّقة بالعدالة بشكل خاصّ، وذلك مثل:

. النّتيجة التي مفادها أنّ النّاس لا يستجيبون فقط للظّلم السّلبيّ، كأن يتقاضوا مرتّبات منخفضة مُقارنة بزملائهم، ولكن في بعض الأحيان ـ وإن كان بدرجة أقلّ ـ أيضاً **للظّلم الإيجابيّ**. فعلى سبيل المثال، أظهرت الدّراسات أنّ النّاس يبدؤون في العمل بجدّيّة أكبر عندما يكسبون أكثر ممّا يحقّ لهم أو عندما تتزايد مكانتهم.[2]

. اكتشاف أنّ النّاس على استعداد لرفض عروض من طرف آخر إذا كانوا يعتقدون في أنّ هذا العرض غير عادل على الرّغم من أنّ الرّفض يعني ضمناً أنّهم لن يتلقّوا أيّ شيء على الإطلاق.[3]

. اكتشاف أنّ النّاس على استعداد للتّضحية بمواردهم الخاصّة للمُساعَدة في استعادة العدالة في العالم، مثل التّبرّع بالمال للمحتاجين أو المُشارَكة في الاحتجاجات العامّة أو الحركات الاجتماعيّة، حتّى لو لم يفيدوا بشكل مباشر من هذه الإسهامات.[4]

. اكتشاف أنّ النّاس على استعداد للتّضحية بمواردهم من أجل مُعاقَبة منتهكي القواعد (وهي ظاهرة أطلق عليها الاقتصاديّون السّلوكيّون «**العقاب**

---

(1) على سبيل المثال، Miller & Ratner, 1998; Montada, 2002; Ratner & Miller, 2001; see also Chapter 5, this volume.

(2) على سبيل المثال، Greenberg, 1982, 1988

(3) Güth, Schmittberger, & Schwarze, 1982

(4) Montada & Schneider, 1989; van .Zomeren, Postmes, & Spears, 2008

**الإيثاريّ**»[1] على الرّغم من أنهّم لن يفيدوا بشكل مباشر من مثل هذا السّلوك. وهو الاكتشاف القائل: إنّ النّاس قادرون على الشّعور بـ «الاهتمام التّعاطفيّ»، أي الشّعور بالضّيق من معاناة شخص آخر، والذي بدوره يحفّز المُساعَدة غير الأنانيّة.

ويمكن للمرء دائماً تفسير افتراضات إضافيّة يمكن أن تشرح كلاًّ من هذه النّتائج بما يتماشى مع فكرة دافع **المصلحة الذّاتيّة المهيمن**. فعلى سبيل المثال، جادل بعض الباحثين في أنّ «الاهتمام التّعاطفيّ» لا يمثّل اهتماماً كبيراً برفاهية شخص آخر نشعر بأنّنا قريبون منه، ولكنّه يمثّل اهتماماً بالنّفس، لأنّ الآخر يشعر بأنّه قريب جدّاً من نفسه،[2] لكنّ كثرة النّتائج التي تظهر أنّه «في ظلّ أحوال مُعيّنة» يتخلّى النّاس عن مصلحتهم الذّاتية المباشرة من أجل التّصرّف لصالح الآخرين؛ تشير أيضاً إلى أنّ دافعاً واحداً للمصلحة الذّاتيّة قد لا يكون كافياً لشرح السّلوكات المتعلّقة بالعدالة. أو كما قال Batson & Shaw (1991): «على الأقلّ بعضنا ـ إلى حدّ ما ـ في ظلّ أحوال مُعيّنة قادر على شكل مختلف نوعيّاً من الدّافعيّة، دافعيّة بهدف نهائيّ هو إفادة شخص آخر».[3]

وتشير هذه الملحوظة أيضاً إلى أنّ المدى الذي يمكن فيه تفسير السّلوك الاجتماعيّ من خلال الاهتمامات ذات التّوجّه الذّاتيّ ـ إلى حدّ ما ـ مقابل الاهتمامات الأخرى تختلف باختلاف وظيفة الأشخاص والمواقف.[4] وهناك إجماع الآن في أدبيّات العدالة النّفسيّة على أنّ افتراض دافع «عدالة» كونيّ بدئيّ مفيد عمليّاً ونظريّاً. وسنناقش في القسم الثّالث السّؤال عن سبب تفضيل

---

(1) Fehr & Gächter 2002

(2) Cialdini, Brown, Lewis, Luce, & Neuberg, 1997

(3) p.107

(4) Van Prooijen, 2013

الانتقاء الطّبيعيّ لتطوّر دافع «العدالة» في البشر.

وقد تمّ تطوير أحد المفهومات المهمّة بشكلٍ خاصّ لـ «دافع العدالة» بوساطة Melvin Lerner. إذ يفهم[1] Lerner دافع العدالة أنّه **ضرورة للاعتقاد في أنّ العالم مكان عادل يحصل فيه كلّ شخص على ما يستحقّه، ويستحقّ الجميع ما يحصل عليه**. وبكفّ النّظر عن السّؤال عمّا إذا كان يمكن عدّ مثل هذا الدّافع أنانيّاً «نهائيّاً»، أو مُوجّهاً نحو الآخر، أو بالأحرى مزيجاً من الاثنين معاً،[2] ويقترح Lerner أنّ دافع العدالة يؤدّي وظيفة تكيّفيّة مهمّة؛ فهو يضيف معنى إلى ما يفعله النّاس، **لأنّ الاعتقاد بعالم عادل هو أساس الثّقة في تبادل الأعمال الصّالحة والأشياء التي تحدث للنّاس** (الأشياء الجيّدة تحدث للنّاس الطّيّبين، والأشياء السّيّئة تحدث للأشرار). ويمكن لمثل هذا التّصوّر لدافع العدالة أن يفسّر كلاً من الظّاهرات غير المرغوب فيها اجتماعيّاً مثل **انتقاص من الضّحايا الأبرياء**،[3] والظّاهرات المرغوبة اجتماعيّاً مثل التّوقّعات المستقبليّة الإيجابيّة في المواقف غير المُؤكّدة أو غير المألوفة.[4]

### سمات الشّخصيّة المرتبطة بالعدالة:

إنّ ادّعاء Batson & Shaw في أنّه «على الأقلّ بعضنا ـ إلى حدّ ما ـ في ظلّ أحوال مُعيّنة»[5] يظهر سلوكاً مُوجّهاً نحو الآخر «حقّاً» يتضمّن أنّ الدّرجة التي يمكن أن يصل إليها السّلوك الاجتماعيّ المهتمّ بالذّات مقابل الآخر تتفاوت بين المواقف، وكذلك بين الأشخاص. فعلى سبيل المثال، يختلف الأشخاص بشكل

(1) Lerner (1980)

(2) Montada, 1998

(3) Lerner & Simmons, 1966; Hafer & Bègue, 2005

(4) Correia & Vala, 2004; Dalbert, 2001

(5) Batson & Shaw, 1991; p. 107

ثابت في مدى تميّز سلوكاتهم في مواقف التّبادل الاجتماعيّ بالرّغبة في تعظيم مصلحتهم الشّخصيّة و/ أو تعظيم النّتيجة المُشترَكة لجميع شركاء التّفاعل. وقد تمّت تسمية متغيّر الشّخصيّة المعنيّ بتوجّه القيمة الاجتماعيّة (SVO).[1] ويميّز توجيه القيمة الاجتماعيّة بين ثلاث فئات من التّوجّهات هي: الاجتماعيّة والفرديّة والتّنافسيّة، وغالباً ما يتمّ دمج الأخيرين في فئة «داعمة الذّات».

ومن المثير للاهتمام، أنّ عمليّات (SVO) لا تتنبّأ فقط بسلوكات النّاس في المعضلات الاجتماعيّة، **ولكنّها تتنبّأ أيضاً بكيفيّة تفسير النّاس لمثل هذه المعضلات**. وينظر المدافعون عن المُجتمع إلى التّعاون بكونه أكثر الأشياء العقلانيّة التي يجب القيام بها، في حين يرى المعارضون أنّ عدم التّعاون هو الأكثر عقلانيّة![2] وزيادة على ذلك، يؤطّر المؤيّدون للمُجتمع المعضلات الاجتماعيّة بوصفها قراراً في كونهم أخلاقيّين مقابل غير أخلاقيّين، في حين إنّ داعمي الذّات يؤطّرون ذات المواقف أكثر بوصفها بين كونهم ضعافاً ساذجين مقابل أقوياء واثقين بأنفسهم «**تأثير القوّة مقابل الأخلاق**»؛[3] وتشير هذه النّتائج إلى فروق جوهريّة في كيفيّة تفسير النّاس العدالة، ومدى تقديرهم للمُساوَاة، ومدى اهتمامهم برفاهية الآخرين.

وقد أظهر البحث في الآونة الأخيرة حول ردود أفعال النّاس تجاه الظّلم الإجرائيّ (والذي يتضمّن ـ على سبيل المثال ـ حرمان النّاس من فرصة الإعراب عن آرائهم) أنّ الأشخاص المؤيّدين للمُجتمع أكثر حساسيّة للمعلومات حول ما إذا كان المشاركون الآخرون قد تمّ منحهم أيضاً مقابل «صوت» مرفوض، في حين إنّ الذّاتويّين كانوا مهتمّين فقط بما إذا كانوا قد حصلوا على «صوت» مقابل

---

(1) على سبيل المثال Van Lange, 1999

(2) Van Lange, Liebrand, & Kuhlmann, 1990

(3) Liebrand, Jansen, Rijken, & Suhre, 1986

رفضهم.[1]

وتشير هذه النّتائج إلى أنّ الأشخاص المختلفين يمكنهم إدراك وتقييم العدالة في ذات الموقف بشكل مختلف تماماً، ويمكن تفسير هذه الفروق الفرديّة جزئيّاً على الأقلّ من خلال خصائص الشّخصيّة المستقرّة، مثل **توجّه القيمة الاجتماعيّة**،[2] ويمكن للمرء من أجل توضيح الأمر بشكل أكثر تجريداً أن يقول: إنّ متغيّرات الشّخصيّة والموقف بشكل مُشترَك (أو تفاعليّ) تشكّل إدراك النّاس وعواطفهم وسلوكاتهم. ويُعدّ التّعرّف على التّفاعلات الدّيناميكيّة المنهجيّة بين الأشخاص والمواقف والتّحقيق فيها أمرين مهمّين، وذلك لسببين على الأقلّ: فأوّلاً، يمكننا من خلال التّحقيق في أنماط التّفاعل هذه معرفة المزيد حول سمات الشّخصيّة المرتبطة بالعدالة والميزات الموقفيّة التي تدلّ عليها نفسيّاً. وثانياً، يمكننا من خلال نمذجة تفاعلات الشّخص والموقف شرح السّلوكات المتعلّقة بالعدالة بشكل أكثر دقّة وموثوقيّة ممّا يمكن أن تفعله تأثيرات الشّخصيّة أو الموقف وحدهما.[3]

وقد أوضحت النّتائج التي تظهر أنّ الاجتماعيّين والذّاتويّين يختلفون في كيفيّة تفسيراتهم للمواقف وكيفيّة تفاعلهم مع المعلومات السّياقيّة؛ أوضحت بالفعل هذا المبدأ العامّ. ويمكن العثور على أمثلة أخرى لتأثيرات التّفاعل المنهجيّ بين الشّخص والموقف في الأدبيّات حول حساسية العدالة.[4]

وتعكس حساسية العدالة مدى ردّ فعل النّاس تجاه الظّلم الذي تعرّضوا له

---

(1) Van Prooijen, Ståhl, Eek, & Van Lange, 2012

(2) انظر أيضاً Parks 2009، & Joireman Balliet

(3) Schmitt & Sabbagh, 2004; Schmitt, Eid, & Maes, 2003

(4) Baumert, Gollwitzer, & Maes, 2010.Schmitt, Gollwitzer, Maes, & Arbach, 2005; Schmitt,

(حساسية الضّحيّة)، ولمُشاهدة الظّلم (حساسية المراقب)، والظّلم الذي يفيد منه المرء بشكل أحاديّ (حساسية المفيد)، والظّلم الذي أنتجه الشّخص بنشاط (حساسية الجاني).

والجدير بالذّكر أنّ الطّريقة التي يستجيب بها النّاس لإشارات مُعيّنة في بيئاتهم الاجتماعيّة تعتمد على مستوى حساسيتهم تجاه العدالة. فعلى سبيل المثال، يستجيب الأشخاص الذين يتمتّعون بدرجة عالية من الحساسية تجاه الضّحيّة بقوّة أكبر للإشارات التي تشير إلى أنّ الآخرين قد يستغلّونه «إشارات الخسّة»؛[1] **ويمكن لهذا بدوره أن يفسرّ لماذا يميل الأفراد الذين يتأثّرون بالضّحيّة بشكل خاصّ إلى التّصرّف بشكل غير اجتماعيّ في المواقف التي تتّسم بعدم اليقين**؛ فعندما تكون «إشارات الخسّة» موجودة في موقف ما، يتصرّف الأفراد الحسّاسون للضّحيّة بشكل أنانيّ لتجنّب التّعرّض للاستغلال. ويمكن لهذا التّفكير النّظريّ أن يفسّر النّتيجة المحيّرة بخلاف ذلك، وهي أنّ سمة الشّخصيّة التي يمكن عدّها مؤشّراً لدافع العدالة مرتبطة بالسّلوك غير العادل في العديد من المواقف الاجتماعيّة.[2]-[3]

والجدير بالذّكر أنّ هناك مَجموعة كبيرة من الأبحاث تشير إلى أنّ الاعتقاد بعالم عادل يختلف أيضاً بشكل ثابت بين النّاس![4] إذ يبدو أنّ بعض النّاس يؤمنون بقوّة أكبر من غيرهم بعالم عادل؛ وما إذا كانت هذه الاختلافات الفرديّة تعكس ميلاً تفاضليّاً لرؤية العالم بوصفه أكثر أو أقلّ عدلاً؛ أو بالأحرى حاجة

(1) انظر Gollwitzer, Rothmund, & Süssenbach, 2013

(2) Schmitt, 1996; Schmitt, Neumann, & Montada, 1995

(3) Gollwitzer, Schmitt, Schalke, Maes, & Baer, 2005

(4) Furnham, 2003; Rubin & Peplau, 1973

**تفاضليّة** لرؤية العالم بوصفه مُجرّد أمر غير واضح تماماً.[1]

ومع ذلك، فقد وُجد أنّ المُعتقدات الفرديّة للعالم العادل مرتبطة بأحكام العدالة في العديد من المجالات المختلفة مثل التّصوّرات القائلة: إنّ المرء ـ بشكل عامّ ـ يُعامل بشكل عادل من قبل أقرانه والمعلّمين والآباء وغيرهم من الشّخصيّات ذات السّلطة،[2] ويمكن القول بشكل عامّ أيضاً: إنّ من المنطقيّ أن نفترض أنّ مُعتقدات العالم العادل تعكس جزئيّاً على الأقلّ الاختلافات الفرديّة في دافع العدالة ، كما تصوّرها (Lerner).

**الذّات الأخلاقيّة:**

أظهرت النّتائج التي تمّت مراجعتها حول توجّه القيمة الاجتماعيّة وحساسية العدالة، أنّه في ظلّ أحوال مُعيّنة، يتصرّف النّاس بشكل غير عادل وغير متعاون ومتوافق تماماً مع أنموذج المصلحة الذّاتيّة. ومن ناحية أخرى، فإنّ النّصفة والإحسان مذكوران بقوّة في الموروث الثّقافيّ، ويكرههما أكثر النّاس الأنانيّين. لذلك قد يتساءل المرء: كيف يتمكّن الأنانيّون («الذّاتويّون» بلغة نظريّة توجّه القيمة الاجتماعيّة) من حفظ ماء الوجه أمام الآخرين وأمام أنفسهم؟! وقد يكون من المفيد إلقاء نظرة على البحث حول حساسية الضّحيّة للإجابة عن هذا السّؤال فيقال: كما هو مذكور أعلاه، يبرّر الأفراد الحسّاسون للضّحيّة سلوكهم المعادي للمُجتمع بالقول: **إنّه سيتمّ استغلالهم بطريقة أخرى**؛[3] تماماً كما يبرّر الذّاتويّون سلوكهم المعادي للمُجتمع من خلال الجدال في أنّه أكثر الأشياء عقلانيّة التي يجب القيام بها،[4] **ولذلك فإنّ التّبريرات هي إحدى الطّرق لتجنّب**

---

(1) انظر Schmitt. 1998.

(2) Dalbert, 2009

(3) Gollwitzer & Rothmund, 2009

(4) Utz, Ouwerkerk, & Van Lange, 2004

**التّنافر المعرفيّ المرتبط بالتّصرّف غير المتعاون.**[1]

وقد تمّت مُعالجَة السّؤال عن كيفيّة تمكّن النّاس من تبرير تصرّفات اجتماعيّة غير مرغوب فيها من قِبل الآخرين وأنفسهم مِن قِبل العديد من الباحثين في علم النّفس الاجتماعيّ. فقد أظهر Daniel Batson على سبيل المثال، أنّ النّاس في كثير من الأحيان لا يمارسون ما يعظون به، فهم يطالبون الآخرين بالتّصرّف بطرق مقبولة أخلاقيّاً، لكنّهم يفشلون في الالتزام بهذه المعايير بأنفسهم! وهي ظاهرة أُطلق عليها اسم «**النّفاق الأخلاقيّ**».[2]

وقد صاغ Albert Bandura مُصطلَح «الانفصال الأخلاقيّ» لوصف الاستراتيجيّات التي يستخدمها النّاس لتجنّب التّقييمات الذّاتيّة السّلبيّة،[3] وتُضمّن هذه الاستراتيجيّات بالتّبريرات الأخلاقيّة، مثل: لا بأس في أن تضرب شخصاً يؤذيك! واستخدام لغة مُلطّفة، مثل: ركوب درّاجة شخص ما من دون سؤاله هو مُجرّد استعارة! وكذلك المُقارنات المفيدة، مثل: إنّ سرقة القليل من المال لا تُعدّ شيئاً مُقارنة بمن يسرقون الكثير من المال! أو إنكار المسؤوليّة عن الضّرر النّاجم، مثل: أنا فقط أنفّذ أوامر الآخرين! أو تجاهل أو تقليل الآثار الضّارّة المترتّبة، مثل: الكذب لا يسبّب أيّ ضرر في الواقع! وكذلك إلقاء اللّوم على أولئك الذين تعرّضوا للأذى، أو تجريدهم من إنسانيّتهم، مثل قول: إنّ بعض النّاس يستحقّون أن يُعاملوا مثل الحيوانات.

وقد وسّعت الأبحاث الحديثة أفق التّنظيم الذّاتيّ الأخلاقيّ،[4] فعلى سبيل

---

(1) Ariely, 2012; Shalvi, Eldar, & Bereby-Meyer, 2012

(2) Batson, Kobrynowicz, Dinnerstein, Kampf, & Wilson, 1997; Batson, Thompson, Seuferling, Whitney, & Strongman, 1999

(3) Bandura, 1999, 2002

(4) Gino, 2012; Monin & Merritt, 2011; Zhong, Liljenquist Cain, 2009

المثال، ثبت أنّ تحفيز النّاس على التّفكير في الأفعال الأخلاقيّة السّابقة يجعلهم أقلّ إجباراً على العطاء لسبب وجيه أو لتقييد السّلوكات التّمييزيّة في الوقت الحاضر،[1] **ويمكن تفسير هذه النّتائج بطريقتين: الأولى (التّفكير في) أنّ الأعمال الصّالحة السّابقة فرصة لتأسيس مؤهّلات أخلاقيّة لكونك أخلاقيّاً، ومؤيّداً للمُجتمع، وغير متحيّز،**[2] **والثّانية هي التي تعدّ الأعمال الصّالحة رصيد أخلاقيّ يمكن إنفاقه في وقت آخر، ما يعني أنّ النّاس يفسّرون الأخلاق أنّها مماثلة للحساب المصرفيّ، حيث توازن الحسنات السّيّئات.**[3]

ويبدو أنّ النّتائج المتعلّقة بكلّ من النّفاق الأخلاقيّ، والانفصال الأخلاقيّ، والتّنظيم الذّاتيّ الأخلاقيّ؛ ترسم صوراً قاتمة ـ إلى حدّ ما ـ عن الأخلاق اليوميّة للنّاس: فهي تشير ضمناً إلى أنّ النّاس لا يهتمّون بالأخلاق والعدالة في حدّ ذاتها، ولكن بدلاً من ذلك في دعم وجهة نظر إيجابيّة لأنفسهم أثناء ـ في ذات الوقت ـ الاستسلام عمداً لكلّ أنواع الإغراءات اللاّأخلاقيّة. وقد يتساءل المرء من خلال ربط هذه النّتائج بالبحث حول توجّه القيمة الاجتماعيّة وحساسية الضّحيّة؛ ويتساءل كذلك عمّا إذا كانت مبرّرات السّلوكات غير الأخلاقيّة (مثل سأكون غبيّة إذا لم آخذ كلّ المال) هي **مُجرّد أعذار جوفاء لاحقة لأفعال مُستهجنة، أو بالأحرى اهتمامات أوّليّة «صحيحة» (و «مقبولة من حيث المبدأ» اجتماعيّاً) لا تعكس بالضّرورة دافعاً أنانيّاً متأصّلاً.** وقد أدّى توضيح هذه المسألة إلى إبقاء البحث النّفسيّ حول العدالة والأخلاق مشغولاً لعقود من الزّمن! كما إنّ الإجابة التّجريبيّة عن السّؤال حول كيفيّة ارتباط الاهتمامات الذّاتيّة والمُوجّهة نحو الآخر ببعضها بعضاً في حياتنا اليوميّة، ليست في الأفق حقّاً. ومع ذلك،

---

(1) على سبيل المثال، Jordan, Mullen, & Murnighan, 2011; Sachdeva, Iliev, & Medin, 2009

(2) Monin & Miller, 2001

(3) Effron & Monin, 2010

تجدر الإشارة مرّة أخرى إلى أنّ مثل هذه النّتائج لا ينبغي أن يُساء فهمها بوصفها دليلاً على وجود دافع أنانيّ مهيمن وفريد. بل على العكس من ذلك! فحقيقة أنّ النّاس يهتمّون بشدّة بقضايا الأخلاق والعدالة في حياتهم وحياة الآخرين، وأنّهم دائماً يكافحون من أجل إيجاد التّوازن الصّحيح بين ما هو «صواب» و«خطأ» يمكن عدّه دليلاً تجريبيّاً قويّاً على وجود اهتمام أساسيّ عالميّ بالعدالة.

## الدّيناميّات الاجتماعيّة:

### العدالة بين النّاس:

إنّ افتراض عالميّة دافع العدالة، يعني ضمناً أنّ الاهتمامات بشأن العدالة تنشأ من الوحدات العقليّة الفطريّة، والتي تطوّرت تدريجيّاً من خلال **الانتقاء الطّبيعيّ**. وفي الواقع، لُحظ أنّه على الرّغم من اختلاف معايير العدالة خلال الثّقافات، إلّا أنّ جميع الثّقافات المعروفة تطوّر نظام عدالة مع معايير حول الأخلاق.[1] وزيادة على ذلك، أكّد العديد من المؤلّفين على الجذور التّطوّريّة لمختلف الدّوافع القائمة على العدالة، مثل المُساواة والمُعامَلة بالمثل.[2]

### لماذا تطوّر دافع العدالة عند البشر؟

نجادل للإجابة عن هذا السّؤال في أنّ من المهمّ تقدير الطّبيعة الاجتماعيّة التي تميّز التّاريخ التّطوّريّ للجنس البشريّ. فقد اجتمع أسلافنا في عصور ما قبل التّاريخ معاً آلاف السّنين في مُجتمَعات صغيرة تعتمد على الصّيد والجمع، وكان العيش في مثل هذه المَجموعة الصّغيرة التي تعمل بفعاليّة أمراً أساسيّاً **للبقاء على قيد الحياة**، حيث قدّمت المَجموعة الغذاء والمأوى والسّلامة وشركاء التّزاوج

---

(1) (Haidt, 2012)

(2) على سبيل المثال، Boehm, 2012; Brosnan & De Waal, 2003; De Waal, 1996; Trivers, 1971; Van Vugt, Hogan, & Kaiser, 2008

المُحتملين. وفي الواقع، **فإنّ الاستبعاد من قبيلة المرء في العصر الجليديّ يتلخّص فعليّاً في أنّه حكم بالإعدام!!** وعلى هذا النّحو، فإنّ إقامة علاقات شخصيّة إيجابيّة وعمل منسجم داخل المَجموعة أمر بالغ الأهمّيّة. وعلى وجه التّحديد، **يحتاج أعضاء المَجموعة إلى الثّقة في أنّه سيتمّ تقاسم الموارد بطرق يعدّها الجميع مقبولة؛ ويحتاج أعضاء المَجموعة إلى التّعاون للوصول إلى الأهداف المُشترَكة،** وفيما يتعلّق بذلك، يحتاج قادة المَجموعة إلى الشّرعيّة لتنسيق وتوزيع المهمّات؛ واحتاج أعضاء المَجموعة إلى طرق لحلّ النّزاعات؛ وكان على أعضاء المَجموعة أن يشعروا بأنّ إسهاماتهم في المَجموعة كانت موضع تقدير من قِبل الأعضاء الآخرين في القبيلة من أجل تحفيز المُعامَلة بالمثل والحفاظ على الشّعور بالانتماء للمُجتمع.

وكلّ هذا يضع ضغوطاً كبيرة على قدرة أعضاء المَجموعة على مُشارَكة الاهتمام بالعدالة، وينصّ على أنّ أعضاء المَجموعة قد يتوقّعون الحصول على ما يستحقّونه من حيث الموارد والمكانة الاجتماعيّة، ومن ثمّ، فإنّ البشر المعاصرين هم من نسل وراثيّ لأسلاف **كانت معايير العدالة بالنّسبة لهم ضروريّة لتنظيم العلاقات بين الأشخاص والعمل داخل المَجموعة.**[1]

وعلى الرّغم من أنّ النّاس في المُجتمَعات الحديثة لم يعودوا يعيشون صيّادين وجامعين، إلّا أنّه لا يزال بإمكاننا رؤية آثار ماضي أجدادنا في العمل الذي تقوم به معايير العدالة في كيفيّة ارتباط النّاس ببعضهم بعضاً، وكيف ينظّمون أنفسهم في مَجموعات اجتماعيّة. وقد لحظ العلماء على نطاق واسع أنّ العدالة لها أهمّيّة خاصّة من أجل حسن سير العلاقات الاجتماعيّة والفئات الاجتماعيّة، كما يتّضح من الأبحاث التي أُجريت في سياق كلّ من المُنظّمات، والأحوال القانونيّة، والفصول الدّراسيّة، والفرق الرّياضيّة، ومَجموعات الأصدقاء، والعلاقات

(1) على سبيل المثال، (Boehm, 2012; De Waal, 1996; Van Vugt et al., 2008

الحميمة.[1] فعلى سبيل المثال، يعتقد النّاس عموماً في أنّه ينبغي لهم مُعامَلة بعضهم بعضاً بنصفة، كما يتّضح من مبدأ (عدم الإضرار).[2] وزيادة على ذلك، يرغب النّاس في أن يعاملهم الآخرون مُعامَلة عادلة، وتنبع هذه الرّغبة إلى حدّ كبير من **مخاوف** بشأن العلاقات الاجتماعيّة للفرد. فعلى سبيل المثال، لُحظ أنّ النّاس يفسّرون المُعامَلة غير العادلة بأنّها أمارة على أنّهم يتمتّعون بمكانة متدنّية داخل المَجموعة؛[3] ومُعرّضون لخطر الاستبعاد،[4] وليس عندهم سبب وجيه للثّقة بالآخرين.[5]

ويمكن القول باختصار: إنّ العدالة تعمل أداة لتنظيم العلاقات الاجتماعيّة أو داخل المَجموعة. ونوجّه فيما يلي الضّوء على الأداء المُحدّد لدافع العدالة في مثل هذا السّياق الاجتماعيّ أو داخل المَجموعة. ونجادل على وجه التّحديد في أنّ هناك ثلاثة جوانب متكاملة للعدالة تساعد النّاس على تنظيم علاقاتهم الاجتماعيّة أو داخل المَجموعة. أمّا الجانب الأوّل، فهو أنّ النّاس يحتاجون إلى أن يكونوا قادرين على تقييم العدالة؛ أي كيف يقرّر النّاس ما إذا كانوا هم أو زملاؤهم أعضاء المَجموعة قد عوملوا مُعامَلة عادلة أو غير عادلة من قِبل الآخرين؟ والجانب الثّاني هو أنّ النّاس يحتاجون إلى أدوات لفرض العدالة أي ما الذي يمكن أن يفعله النّاس عندما يعتقدون في أنّ الآخرين يعاملونهم بشكل غير عادل، أو عندما يرون أنّ الانسجام الجماعيّ مُهدّد من قِبل أحد أعضاء

(1) للحصول على لمحات عامّة، انظر De Cremer & Tyler, 2005; Tyler & Blader, 2000; Tyler & Lind, 1992; Van den Bos & Lind, 2002

(2) Baron, 1995

(3) Tyler, 1994; Van Prooijen, Van den Bos, & Wilke, 2002, 2005

(4) De Cremer, 2002; Tyler, 1987; Van Prooijen, Van den Bos, & Wilke, 2004

(5) Van den Bos, Wilke, & Lind, 1998

المَجموعة الذي ينتهك معايير العدالة؟ والجانب الثّالث هو وجوب أن يكون النّاس قادرين على استعادة العدالة أي كيف يمكن للمرء أن يستعيد العلاقات الاجتماعيّة الإيجابيّة والوئام داخل المَجموعة بعد المُخالفات اليسيرة، أو حتّى بعد الانتهاكات الجسيمة للعدالة؟

ونناقش فيما يلي هذه الجوانب الثّلاثة للدّيناميّات الاجتماعيّة للعدالة.

**تقييم العدالة والظّلم:**

يتمثّل أحد الجوانب المهمّة الأولى لتنظيم العلاقات بين الأشخاص والحفاظ عليها في القدرة على تحديد متى يتمّ التّعامل مع الشّخص بشكل عادل أو غير عادل. لذلك يبحث النّاس عن إشارات مختلفة في بيئتهم الاجتماعيّة تخبرهم بمدى عدالة مُعاملتهم من قِبل الآخرين. ويكون النّاس في هذه العمليّة حسّاسين بشكل خاصّ لإدراك الظّلم، لأنّ هذا يهدّد بشكل مباشر رفاههم ونوعيّة علاقاتهم الشّخصيّة داخل المُجتمع الذي يقدّرونه،[1] ونجادل على وجه التّحديد في أنّ **النّاس يعانون من مشاعر الظّلم عندما يعتقدون في أنّهم محرومون من سلعة ثمينة يشعرون بأنّهم يستحقّونها بالنّظر إلى ما يحصل عليه الآخرون**، أو إعطاء قواعد سلوك مُحدّدة أو عامّة. ويمكن أن تكون هذه السّلع القيّمة إمّا ماديّة (كالمال، والموارد، والخدمات) أو غير ماديّة (كالمُساواة، والصّوت، والاحترام)، ولكنّها تشترك في النّزعات التي تُعدّ مرغوبة، ويمكن للنّاس أن يشعروا بأنّهم يستحقّونها في الأحوال الاجتماعيّة.

وعلى الرّغم من أنّه قد تكون هناك اختلافات طفيفة في الدّيناميّات ذات الصّلة المرتبطة بمصادر الظّلم المختلفة هذه، وعلى مستوى أكثر شموليّة، يتمّ توزيع السّلع المادّيّة وغير المادّيّة وتقييمها بشكل خاصّ في سياق العلاقات

(1) Baumeister, Bratlavski, Finkenauer, & Vohs, 2001; Van Prooijen, Van den Bos, Lind, & Wilke, 2006

الاجتماعيّة، وتشترك في إمكانيّة مُماثلة للحفاظ على أو تعطيل الأداء الصّحّيّ لتلك العلاقات.[1]

وقد ركّزت الدّراسات المبكرة في الغالب على النّتائج المادّيّة للتّحقيق في كيفيّة تقييم النّاس للعدالة.[2] وقد أظهرت هذه الدّراسات أهّميّة الحرمان النّسبيّ المُدرَك، والذي يُعرّف بأنّه الشّعور بأنّ المرء لا يحصل على ما يستحقّه مُقارنة بأشخاص أو مَجموعات أخرى.[3] وتُعدّ المُقارنة الاجتماعيّة مركزيّة في مشاعر الحرمان النّسبيّ هذه، والتي تنعكس في نظريّات عدالة التّوزيع المختلفة، ويتمّ استخدام «قاعدة النّصفة» بشكل مكرور لتقييم ما إذا كانت الموارد المادّيّة مُوزّعة بشكل عادل في الأحوال الاجتماعيّة.

وإلى جانب النّصفة، هناك قواعد عدالة أخرى تخدم هدفاً مشابهاً، وأبرزها **المُساواة والحاجة**،[4] في حين إنّ النّصفة التي تقوم على المُعامَلة بالمثل والتّبادل الاجتماعيّ، يمكن عدّها مرغوباً فيها، فعلى سبيل المثال يمكن في البيئات المتعلّقة بالعمل (حيث يتوقّع النّاس أنّ يكافؤوا على الأداء الجيّد) يمكن عدّ المُساواة والحاجة أكثر رغبة في البيئات الاجتماعيّة الأخرى. وتملي قواعد المُساواة توزيع الموارد بالتّساوي **بكفّ النّظر عن الإسهامات النّسبيّة للفرد**، والتي ـ على سبيل المثال ـ قد تكون مُفضّلة في العلاقات المُجتمعيّة الوثيقة (كالشّركاء في الزّواج الذين يتشاركون المعيشة). ويفرض مبدأ الحاجة توزيع الموارد على من هم في أمسّ الحاجة إليها، وهو ما قد يكون مُفضّلاً في التّعامل مع الأشخاص غير

(1) راجع Cropanzano & Ambrose, 2001

(2) على سبيل المثال، Stouffer, Suchman, De Vinney, Star, & Williams, 1949 1949

(3) للحصول على نظرة عامّة، انظر Smith, Pettigrew, Pippin, & Bialosiewicz, 2012

(4) Deutsch, 1975

القادرين على اكتساب مواردهم الخاصّة (مثل المرضى والأطفال وكبار السّنّ). ومن ثمّ، يمكن للنّاس استخدام قواعد العدالة التّوزيعيّة المختلفة هذه اعتماداً على نوع العلاقة الاجتماعيّة التي تربط المرء مع الآخر. وفي الوقت ذاته، غالباً ما يختلف النّاس في تأييدهم لقواعد عدالة التّوزيع هذه؛ والتي تُعدّ **مصدراً محتملاً للصّراع** (كالمُناقَشات السّياسيّة حول سياسات الدّخل القائمة على المُساواة مقابل النّصفة). ومن ثمّ، فإنّ كيفيّة تطبيق معايير العدالة التّوزيعيّة المختلفة هذه قد تكون جزءاً من إطار أخلاقيّ مُشترَك تتطوّر إليه المَجموعات المتماسكة تدريجيّاً.

أدرك العلماء بشكل متزايد خلال العقود الثّلاثة الماضية أنّ النّاس لا يقومون بتقييم العدالة في البيئات الاجتماعيّة فقط من خلال النّظر في توزيع الموارد المادّيّة. وأصبح من الثّابت الآن من خلال استلهام العمل الكلاسيكيّ لـ Thibaut & Walker [1] أنّ الإشارات الأخرى لتقييم العدالة يتمّ توفيرها من خلال الإجراءات التي تستخدمها سلطات المَجموعة عند اتّخاذ قرارات مهمّة تؤثّر في أعضاء المَجموعة المختلفين. ويستخدم النّاس عند تقييم العدالة الإجرائيّة أحياناً أيضاً **المُقارنات الاجتماعيّة**. فعلى سبيل المثال، يريد النّاس عادة أن يُعاملوا مثل الآخرين، وهو مبدأ عدالة إجرائيّة يُشار إليه بقاعدة التّناسق بين الأشخاص،[2] لكنّ النّاس يقومون في كثير من الأحيان بتقييم العدالة الإجرائيّة من خلال مَجموعة مُتنوّعة من المعايير التي تستند إلى **معايير سلوك أكثر عموميّة**. وقد حدّدت Leventhal [3] مجَموعة من قواعد العدالة الإجرائيّة التي يستخدمها النّاس لتقييم العدالة في تفاعلاتهم الاجتماعيّة مع صانعي القرار، مثل

(1) Thibaut & Walker (1975)

(2) Leventhal, 1980; see Van Prooijen et al., 2006; Van Prooijen et al., 2012

(3) Leventhal 1980

دقّة (أي يجب أن تستند القرارات إلى جميع المعلومات ذات الصّلة المتوافرة)، وقمع التّحيّز (أي يجب ألّا يكون لصانعي القرار مصلحة ذاتيّة واضحة على المحكّ في اتّخاذ القرار)، والأخلاق (أي يجب أن تكون الإجراءات متوافقة مع المعايير والقيم المُشترَكة). وإنّ مبدأ العدالة الإجرائيّة الذي يُفترض أنّه تمّت دراسته على نطاق واسع هو مبدأ «**الصّوت**»: إذ يعدّ النّاس إجراءات اتّخاذ القرار أكثر نصفة إذا سُمح لهم بفرصة للإعراب عن آرائهم في هذا التّفاعل ممّا لو كانوا ينكرون مثل هذه الفرصة.[1]

ويمكن إلى حدّ ما استخدام مبادئ العدالة الإجرائيّة مثل الصّوت **لقياس عدالة توزيعات النّتائج**. فعلى سبيل المثال، يكشف البحث أنّ الاختلافات في العدالة الإجرائيّة تؤثّر بشكل خاصّ في أحكام العدالة التّوزيعيّة عندما لا يعرف النّاس نتائج الآخرين، ومن ثمّ، يفتقرون إلى المعلومات لإصدار حكم قائم على المُقارنة الاجتماعيّة،[2] ومع ذلك، فإنّ العدالة الإجرائيّة تؤثّر أيضاً في النّاس لأسباب تتجاوز السّعي وراء المصلحة الذّاتيّة المادّيّة. ويشترط أنموذج العلاقات ومُشارَكة المَجموعة أن ينظر النّاس إلى سلطات المَجموعة بوصفها ممثّلة للمَجموعة بأكملها، ومن ثمّ، فهم يفسّرون الطّريقة التي تعاملهم بها هذه السّلطات أنّها تشخيص لمكانتهم واندماجهم في مَجموعة،[3] **ومن ثمّ، فإنّ المُعامَلة العادلة بين الأشخاص تعطي النّاس قيمة رمزيّة لأنّها تخبرهم بأنّهم يُؤخذون بجدّيّة من قِبل الآخرين، ويُعدّون أعضاء مهمّين في المُجتمع.**[4]

وتماشياً مع وجهة النّظر القائلة: إنّ النّاس يقيّمون العدالة لتنظيم علاقاتهم

(1) Folger, 1977; Van den Bos, 2003; Van Prooijen, 2009

(2) Van den Bos, Lind, Vermunt, & Wilke, 1997

(3) Tyler & Blader, 2003; Tyler & Lind, 1992

(4) Lind, Kanfer, & Earley, 1990; Lind & Tyler, 1988; Tyler, 1987

الاجتماعيّة وداخل المَجموعة، فقد وجد البحث باستمرار أنّ العدالة الإجرائيّة مهمّة للأشخاص خاصّة عند التّفاعل مع الأشخاص الذين يشاركونهم الهويّة.[1] وعلى سبيل المثال كذلك، يتأثّر النّاس بشكل أكبر بمدى تعاملهم مع مَجموعة الانتماء ـ على عكس قادة المَجموعة الخارجيّة ـ باحترام، حيث إنّ قادة المَجموعة الدّاخليّة هم مصادر معلومات أكثر صلة بمكانتهم في المَجموعة،[2] وعلى ذات المنوال، فإنّ **التّلاعب بالصّوت** مقابل الإجراءات التي لا تعتمد على الصّوت تمارس تأثيراً أقوى على الأشخاص الذين يتمّ تضمينهم مقابل غير المُدرجين في مَجموعة اجتماعيّة.[3]

ولا تقتصر هذه التّأثيرات على التّفاعلات مع سلطات المَجموعة، ولكنّها تمتدّ إلى جودة تفاعل الفرد مع أعضاء المَجموعة الزّملاء. وكمثال على ذلك، يكون الاحترام من أعضاء المَجموعة مؤثّراً بشكل خاصّ بين الأعضاء الذين يشعرون بالتّهميش في مَجموعة، لأنّهم في أمسّ الحاجة إلى إعادة تأكيد انتمائهم إلى المَجموعة،[4] وقد تمّ بشكل أكبر تأكيد أهّميّة إشارات العدالة المختلفة هذه في جودة العلاقات الاجتماعيّة وذلك من خلال الدّراسات التي كشفت أنّ العدالة الإجرائيّة والاحترام الاجتماعيّ يؤثّران في مدى ارتباط النّاس بمَجموعاتهم.[5]

ويمكن القول باختصار: إنّ النّاس يقيّمون العدالة باستمرار في تفاعلهم

---

(1) على سبيل المثال، Huo, Smith, Tyler, & Lind, 1996; Tyler, Lind, Ohbuchi, Sugawara, & Huo, 1998.

(2) Smith, Tyler, Huo, Ortiz, & Lind, 1998

(3) Van Prooijen et al., 2004

(4) De Cremer, 2002

(5) (Blader & Tyler, 2009; De Cremer, Brebels, & Sedikides, 2008; Ellemers, Sleebos, Stam, & De Gilder, 2013; Simon & Stürmer, 2003)

مع قادة المَجموعة وزملائهم أعضاء المَجموعة. وقد تؤدّي تصوّرات العدالة هذه إلى خلق النّزاعات وحلّها داخل المَجموعات، وتساعد الأشخاص بشكل عامّ في تحديد مكانتهم واندماجهم في المَجموعة. وزيادة على ذلك، يقيّم النّاس العدالة بناء على مصادر مختلفة للمعلومات، بما في ذلك توزيعات الموارد وقواعد العدالة الإجرائيّة والسّلوكات التي تنقل الاحترام بين الأشخاص. ومع ذلك، فإنّه ـ في بعض الأحيان ـ قد تواجه الأشخاص مواقف ينتهك فيها أعضاء المَجموعة الآخرون هذه المبادئ ويتصرّفون بشكل غير عادل! وقد يحتاج النّاس في مثل هذه الحالات إلى فرض العدالة واستعادة قواعد المَجموعة.

**إنفاذ العدالة:**

من المُحتّم أن يواجه النّاس أحياناً مجرمين يكتسبون بأنانية الموارد من خلال وسائل غير مشروعة، أو يلحقون الأذى بالآخرين، أو يظهرون بطريقة أخرى القليل من الاحترام لحقوق الآخرين الأساسيّة! ويشعر أكثر النّاس في مثل هذه الحالات بأنّ أنسب مسار للعمل هو مُعاقَبة الجاني. وقد لُحظ أنّ أحد الأسباب الرّئيسة لسعي النّاس إلى العقاب هو **استعادة الشّعور بالعدالة**.

وقد درس Carlsmith, Darley and Robinso [1] سبب مُعاقَبة الأشخاص للجناة، وميّزوا بين **الدّافع الانتقاميّ** المتخلّف لاستعادة الشّعور بالعدالة (رغبات العدالة) مقابل **الدّافع النّفعيّ** التّطلّعيّ لمنع المزيد من الضّرر النّاجم (على سبيل المثال، عن طريق ردع المجرمين المُحتملين في المستقبل، أو عن طريق إعاقة المجرمين الخطرين بحيث إنّهم لا يستطيعون ارتكاب المزيد من الأذى).

وتشير النّتائج إلى أنّ الدّافع الرّئيس للعقاب هو اهتمامات رغائبيّة فقط، وأقلّ من ذلك الدّوافع النّفعيّة. وزيادة على ذلك، فإنّ من المؤشّرات المهمّة

(1) 2002

للعقاب المشاعر الأخلاقيّة للنّاس (الغضب الأخلاقيّ). وقد ظهرت نتائج مماثلة في دراسات أخرى مختلفة،[1] وقد دفعت هذه النّتائج العلماء إلى افتراض أنّ الاهتمامات النّفعيّة أقلّ أهمّيّة في دوافع النّاس لمُعاقَبة الجناة من الدّوافع العقابيّة المدفوعة بالعدالة. فعلى سبيل المثال، خلص Darley & Pittman إلى أنّ الدّوافع النّفعيّة هي «نتيجة ثانويّة سعيدة» للعقاب، وأنّ النّاس يعاقبون في المقام الأوّل للتّأكّد من أنّ الجناة يحصلون على رغباتهم العادلة.[2] وفي الواقع، يمكن للنّاس استخدام الحجج النّفعيّة لتبرير الوسائل المثيرة للجدل لفرض العدالة، مثل أساليب الاستجواب القاسية في حال المشتبه بهم في الإرهاب،[3] وقد لُحظ بشكل عامّ أنّ الأحكام الأخلاقيّة تنشأ بشكل حدسيّ، وأنّ الحجج العقلانيّة تعمل فقط على تبرير هذه البديهيّات.[4] ولكن يمكن للمرء من وجهة نظر تطوّريّة أبعد أن يجادل في أنّ كلاً من رغبات العدالة والدّوافع النّفعيّة هي جزء من الصّورة التي جعلت البشر يطوّرون أنظمة عقابيّة لفرض العدالة. فلكي تعمل مُجتمَعات الصّيد والجمع بشكل فعّال، كان من الضّروريّ وضع آليّات لردع المخالفين المُحتملين، وحماية المَجموعة من الأعضاء غير الموالين الذين يهدّدون النّظام الاجتماعيّ. ومن المنطقيّ أنّه على مدار عدّة أجيال، تمّ تطوير هذه الوسائل لفرض العدالة كجزء من علم النّفس الحدسيّ للنّاس، ولكن فقط لأنّها كانت وظيفيّة من أجل بقاء المَجموعة. وبعبارة أخرى: نظراً إلى تداعياتها النّفعيّة، كان من المُرجّح أن تزدهر المَجموعات التي تمكّنت من إنفاذ العدالة بفعاليّة أكثر من المَجموعات التي لم تتمكّن من إنفاذ العدالة بشكل فعّال.

وقد يشير هذا الخطّ من التّفكير إلى:

---

(1) للحصول على نظرة عامّة، انظر Carlsmith & Darley, 2008

(2) 2003

(3) (Carlsmith & Sood, 2009)

(4) Haidt, 2012

أوّلاً: إنّ العقوبة مدفوعة بدوافع اجتماعيّة مثل الحفاظ على علاقات اجتماعيّة جيّدة في المَجموعة وحماية المَجموعة من أفراد خطرين أو أنانيّين.

ثانياً: إنّ وجود نظام عقابيّ له عواقب مفيدة إلى حدّ كبير لعمل الفئات الاجتماعيّة. وقد فحص البحث التّجريبيّ كلا النّتيجتين. وبالنّسبة للنّتيجة الطّبيعيّة الأولى، تدعم العديد من الدّراسات وجهة النّظر القائلة: إنّ النّاس أكثر قلقاً بشأن الجناة في بيئة داخل المَجموعة. فعلى سبيل المثال، كشفت دراسة أجراها Gollwitzer & Bücklein [1] **أنّه عندما يتأهّب النّاس مع الذّات الاجتماعيّة (نحن) - وهو جزء من مفهوم الذّات الذي يؤكّد التّشابه والاستيعاب مع الآخرين - يميلون بشدّة إلى مُعاقَبة الجاني أكثر ممّا هو عليه عندما يتمّ تأهيب الذّات الفرديّة (أنا) - جزء من مفهوم الذّات الذي يؤكّد على التّفرّد الفرديّ والتّمايز عن الآخرين.** وزيادة على ذلك، فإنّه عند مُواجهة مجرم مذنب، غالباً ما يكون المتصوّرون أكثر عقاباً عندما يكون هذا الجاني جزءاً من مَجموعة واحدة منه عندما ينتمي الجاني إلى مَجموعة خارجيّة،[2] وتتوافق هذه النّتائج مع فكرة أنّ مُعاقَبة الجناة أكثر أهمّيّة في العلاقات داخل المَجموعة.

وقد تمّ التّأكيد على الطّبيعة الاجتماعيّة للعقاب من خلال البحث الذي يوجّه الضّوء على التّضحيات التي يرغب النّاس في بذلها لفرض العدالة. ففي دراسة كلاسيكية أجراها Kahneman, Knetsch, and Thaler،[3] واجه المشاركون مجرماً مجهولاً أضرّ بضحيّة غير معروفة، وكان على المشاركين بعد ذلك الاختيار بين مبالغ متفاوتة من المال كان عليهم مُشاركتها مع الجاني أو الضّحيّة. وقد كشفت النّتائج أنّ المشاركين كانوا على استعداد لقبول مبالغ

(1) 2007.

(2) راجع «تأثير الخراف السّوداء» Kerr, Hymes, Anderson, & Weathers, ;2010 Gollwitzer & Keller ؛ 1995; Van Prooijen, 2006,

(3) 1986

أصغر إذا كان ذلك يمكّنهم من مُشارَكة الأموال مع الضّحيّة بدلاً من الجاني. وتؤكّد الأبحاث اللاّحقة بالفعل أنّ النّاس على استعداد للدّفع من أجل مُعاقَبة مجرم مجهول،[1] وهذا يشير إلى أنّ العقوبة **غالباً ما تكون فعلًا اجتماعيّاً**، حيث يؤيّد النّاس العقوبة حتّى عندما تضرّ بالمصلحة الذّاتيّة الماليّة المباشرة.

وقد تمّ تفعيل مثل هذه «العقوبة الإيثاريّة» (أي العقوبة المكلفة) في أبحاث المعضلات الاجتماعيّة التي اختبرت النّتيجة الطّبيعيّة الثّانية، وهي أنّ وجود نظام عقابيّ مفيد لعمل الفئات الاجتماعيّة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ Fehr & Gächter قاما بالتّحقيق في تأثير العقوبة الإيثاريّة على التّعاون في مَجموعات صغيرة من الأشخاص الذين يلعبون جولات متعدّدة من معضلة الصّالح العامّ. ويمكن في معضلة الصّالح العامّ هذه للمشاركين الإسهام بوحدات ماليّة في مَجموعة مُشترَكة؛ وتنوّع الباحثون فيما إذا كان المشاركون يمكن أن يعاقبوا زملاءهم أعضاء المَجموعة أم لا عن طريق طرح ثلاث وحدات من الأصول المجّانيّة. ومع ذلك فإنّ مثل هذه العقوبة من شأنها أن تكلّف المعاقب وحدة من الوحدات. وقد كشفت النّتائج أنّ التّعاون كان أعلى بكثير عندما كان العقاب الإيثاريّ ممكناً ممّا كان عليه عندما كان العقاب الإيثاريّ مستحيلاً. وزيادة على ذلك، تمّ التّوسّط في هذه النّتيجة من خلال **مشاعر الغضب**، وهو ما يتوافق مع الرّأي القائل: إنّه على الرّغم من أنّ الدّافع للعقاب قد ينشأ من عمليّات عقليّة بديهيّة أو عاطفيّة، إلّا أنّه من النّاحية الوظيفيّة جعل المَجموعة أكثر فعاليّة. وأكّد التّحليل البعديّ أنّه في أكثر المواقف الاجتماعيّة، يكون لأنظمة العقاب تأثير إيجابيّ على التّعاون والمُعامَلة بالمثل،[2] ومن ثمّ، فإنّ وجود نظام عقابيّ يحسّن بالفعل أداء الفئات الاجتماعيّة.

---

(1) Umphress, & Gee, 2002.Turillo, Folger, Lavelle,

(2) Balliet, Mulder, & Van Lange, 2011

**إعادة العدالة:**

تحتاج العلاقات الاجتماعيّة والفئات الاجتماعيّة إلى جانب طرق إنفاذ العدالة أيضاً إلى طرق لاستعادة الشّعور بالعدالة بعد التّجاوزات. ويمكن أن تتّخذ استعادة العدالة أشكالاً مختلفة، بما في ذلك **إصلاح الضّرر** الذي لحق بالضّحيّة، إضافة إلى **مُسامَحة الجاني**. وهذه الجهود لاستعادة العدالة ضروريّة لتسهيل المُصالَحة بعد النّزاع من أجل منع العلاقة أو الجماعة من التّفكّك.

وتشير الأبحاث بالفعل إلى أنّ النّاس يعلّقون أهمّيّة أكبر على **تعويض الضّحايا** إلى الحدّ الذي يشعرون فيه أنّهم قريبون عاطفيّاً من الضّحيّة،[1] وزيادة على ذلك، **تمّ العثور على الرّغبة في مُسامَحة المجرمين بوصفها عنصراً مهمّاً في الرّفاهية الشّخصيّة والأداء الصّحّيّ للعلاقات الاجتماعيّة.**[2] وزيادة على ذلك، فإنّ من المُرجّح أن يسامح النّاس بقدر ما يعدّون علاقتهم مع الجاني أكثر قيمة.[3]

وفي الوقت ذاته، قد تكون مُحاولة التّوفيق بين الانتهاكات اللاّحقة للعدالة صعبة في كثير من الأحيان. فقد لُحظ أنّ الدّافع الأساسيّ للنّاس بعد تجاوز، هو عقابيّ أو انتقاميّ، وأنّ الجهود التّصالحيّة تشكّل **تحوّلاً في الدّوافع** التي تتّبع هذا الاتّجاه العقابيّ الأوّليّ.[4] وزيادة على ذلك، لحُظ أنّ عند النّاس ميلاً قويّاً لإلقاء اللّوم على الضّحايا الأبرياء على مصيرهم،[5] ويجب على النّاس من أجل استعادة

(1) Van Prooijen, 2010; Leliveld, Van Dijk, & Van Beest, 2012

(2) على سبيل المثال، Karremans & Van Lange, 2004; Karremans, Van Lange, Ouwerkerk, & Kluwer, 2003; McCullough, Worthington, & Rachal, 1997; Tsang, McCullough, & Fincham,2006

(3) Burnette, McCullough, Van Tongeren, & Davis, 2012

(4) McCullough, Fincham, & Tsang, 2003; Yovetich & Rusbult, 1994

(5) Prooijen & Van den Bos, 2009 Lerner, 1980; See also Hafer & Bègue, 2005; Van

العدالة تجاوز بعض حدسهم وميولهم السّلوكيّة الأقلّ بنائيّة.

ويُعدّ كلّ من استعادة الضّرر الذي لحق بالضّحيّة وكذلك المُصالَحة مع الجاني اهتمامات محوريّة للبحث في العدالة التّصالحيّة. ويقترح هذا البحث تدخّلات لتأسيس العدالة التّصالحيّة بديلاً عن العقوبة الأكثر شيوعاً والقائمة على المحاكم ردّاً على المجرمين.[1] ويتضمّن تدخّل العدالة التّصالحيّة الأنموذجيّ مُناقَشَة ثنائيّة بين الجاني والضّحيّة ترمي إلى تطوير فهم مُشترَك للجريمة التي تمّ ارتكابها؛ ففي هذه المُناقَشَة، يحصل كلا الجانبين على فرصة للإعراب عن فكرهم ومشاعرهم بشأن الإساءة. ويتمّ تشجيع الجاني على الاعتذار إلى الضّحيّة؛ ويتمّ تشجيع الضّحيّة على مُسامَحة الجاني؛ **ويحدّد كلا الطّرفين الطّريقة الأنسب لمُعاقَبة الجاني وتعويض الضّحيّة**. وقد لحظ كلّ من Wenzel, Okimoto, Feather, & Platow [2] أنّ تفضيل تدخّلات العدالة التّصالحيّة هذه تنبع من دوافع مختلفة عن الانتقام المباشر (أي العقوبة) في حين إنّ إبطال قوّة الجاني هو الدّافع المهيمن للسّعي إلى الانتقام، وهو ما يؤكّد مُجدّداً أنّ صحّة القيم هي الدّافع المهيمن للبحث عن الاستعادة. ومن خلال إعادة التّأكيد على صحّة القيم المُشترَكة، قد تكون العدالة التّصالحيّة مناسبة بشكل خاصّ لاستعادة الانسجام في علاقة أو مَجموعة بين الأشخاص. وفي الواقع، **يفضّل النّاس العدالة التّصالحيّة على العدالة الجزائيّة عندما يتشاركون الهويّة مع الجاني.**[3]

ومن المنطقيّ أن يُنظر إلى تعويض الضّحايا أنّه وسيلة لاستعادة الشّعور بالعدالة. وبعد كلّ شيء، قد يعترف هذا التّعويض بأنّ الإيذاء كان في الواقع ظلماً، وقد يصلح الضّرر الذي لحق بالضّحيّة (على الأقلّ إلى حدّ ما)، وقد يعيد

(1) على سبيل المثال Wenzel, Okimoto, Feather, & Platow, 2008

(2) 2010

(3) Wenzel et al., 2010

تأكيد الضّحيّة عضواً قيّماً في المَجموعة.[1]

ولكن ما علاقة الغفران بالعدالة؟

إنّ المفهوم المركزيّ للعدالة هو العقاب الذي يبدو للوهلة الأولى مناقضاً للتّسامح. ومع ذلك، فإنّ القصاص هو أحد دوافع العدالة المُحتملة من مَجموعة أوسع من دوافع العدالة، ويمكن أن تتضمّن العدالة أيضاً قيماً مثل التّعاطف والإحسان والإيثار، وهو ما يشير إلى ارتباط إيجابيّ بالتّسامح.

وقد اختبرت دراسة أجراها Karremans & Van Lang ما إذا كان تنشيط دافع العدالة سيزيد أو يقلّل من ميل النّاس إلى مُسامَحة الجاني. وقد كشفت النّتائج من خلال ثلاث دراسات أنّ تفعيل العدالة زاد في التّسامح. وتشير هذه النّتيجة إلى أنّ التّسامح هو في الواقع نتيجة اهتمام النّاس بإرساء شعور بالعدالة. وزيادة على ذلك، كشفت دراسة أجراها Strelan & Van Prooijen أنّ العقوبة والتّسامح أقلّ تناقضاً ممّا يُفترض أحياناً. وفي الواقع، أشارت النّتائج إلى أنّ المعلومات التي تفيد أنّ الجاني قد حصل على راحته فقط من خلال العقوبة تزيد من احتمال أن يكون النّاس في وقت لاحق على استعداد للتّسامح مع الجاني. وقد توسّط في هذا التّأثير الاعتقاد في أنّ العدالة قد أُعيدت. ومن ثمّ، قد تكون العقوبة عنصراً مهمّاً في عمليّة المُصالَحة واستعادة العدالة،[2] وفي الواقع، فإنّه حتّى الانتقام الاجتماعيّ، يمكن أن يكون فعّالاً في استعادة العدالة إلى الحدّ الذي يفهم فيه هدف الفعل الانتقاميّ سبب الانتقام المُتّخذ معه أو ضدّه؛[3] وبعبارة أخرى: **إنّ العقوبة والانتقام**

---

(1) Darley & Pittman, 2003; Lotz, Okimoto, Schlösser, & Fetchenhauer, 2011; Okimoto, 2008

(2) انظر أيضاً Gromet & Darley, 2006

(3) Gollwitzer & Denzler, 2009; Gollwitzer, Meder, & Schmitt, 2011

**تخدمان وظيفة تواصليّة، وقد تؤدّي إعادة إقامة العدل إلى تعزيز التّسامح في العلاقات الاجتماعيّة.**

ويمكن استنتاج أنّه إلى جانب تقييم العدالة وإنفاذها، فإنّ استعادة العدالة ضروريّة أيضاً للحفاظ على العلاقات الاجتماعيّة أو المَجموعات وعملها بشكل سليم. وتفيد هذه العلاقات من المُعامَلة العادلة لأعضاء المَجموعة الضّحايا من خلال إيصال قيمتها للمَجموعة. وفي الواقع، فإنّه حتّى التزام أعضاء المَجموعة غير الضّحايا والجهود التي يبذلونها للمَجموعة يتأثّران بمدى اعتقادهم في أنّ الضّحايا من الجماعة الدّاخليّة يتمّ التّعامل معهم بشكل عادل من قِبل سلطات المَجموعة (على سبيل المثال، انظر العمل الخاصّ بالنّاجين الذين تمّ تسريحهم من العمل وردود الفعل على طريقة تعامل المديرين مع ضحايا التّسريح.[1]

وزيادة على ذلك، تفيد العلاقات الاجتماعيّة والجماعات أحياناً من مُسامَحة الجناة. فالمُسامَحة هي عنصر من عناصر استراتيجيّة «المُعامَلة بالعين» في المعضلات الاجتماعيّة، وهي أكثر فعاليّة في إقامة تعاون في التّفاعلات الطّويلة.[2] ومع ذلك، يجب لحظ أنّ هذا التّسامح قد يكون صحّيّاً فقط لمَجموعة تعمل في ظلّ أحوال مُعيّنة. ولإلقاء الضّوء على هذا، وجد Burnette & colleagues أنّ النّاس يؤيّدون التّسامح بشكل أساسيّ للمذنبين الذين لهم قيمة علائقيّة عاليّة، ولكنّهم أيضاً منخفضون في خطر الاستغلال المُتصوّر. وهذا يؤكّد أنّ المُسامَحة لا تفيد المَجموعة إلّا إذا كانت هناك ثقة في أنّه من غير المُرجّح أن يسيء الجاني مرّة أخرى.

---

(1) Brockner, DeWitt, Grover, & Reed, 1990

(2) Axelrod & Hamilton, 1981

## الدّيناميّات الجماعاتيّة:

### العدالة بين الجماعات:

في الوقت الذي تشير فيه الدّيناميّات المُوضّحة أعلاه إلى أنّ النّاس لديهم آليّات مُعقّدة ـ إلى حدّ ـ ما لتأسيس الشّعور بالعدالة نفسيّاً والحفاظ عليه في علاقاتهم الاجتماعيّة وداخل مَجموعاتهم؛ وقد ارتكب النّاس خلال التّاريخ مظالم كبيرة لا سيّما لأعضاء المَجموعات الأخرى. فقد حدثت حالات الإبادة الجماعيّة وجرائم الكراهية والتّمييز في جميع العصور، وأظهرت الجانب المظلم للطّبيعة البشريّة. وزيادة على ذلك، عادة ما يكون لهذه الإجراءات عنصر جماعيّ لأنّها عادة ما ترمي إلى مَجموعة أقلّيّة مُهمّشة في المُجتمع. وعلى عكس الرّأي السّائد بأنّ مثل هذه المظالم تقتصر على عدد محدود من المعتلّين اجتماعيّاً، فقد لُحظ أنّ الأشخاص العاديّين الذين ليس عندهم اضطراب عقليّ قادرون على ارتكاب أفظع الأعمال الوحشيّة ضدّ أعضاء الجماعات الأخرى![1] وهذا يشير إلى أنّ سيكولوجيّة العدالة تحتوي على ديناميّات مُحدّدة ومهمّة على مستوى التّحليل بين المَجموعات.

ونسعى فيما يلي لتوجيه الضّوء على ديناميّات العدالة بين الجماعات، ونقوم على وجه التّحديد بفحص ما يقود النّاس إلى ارتكاب الظّلم لأعضاء المَجموعات الأخرى. إضافة إلى ذلك، نقوم بفحص ردود فعل النّاس تجاه الظّلم الجماعيّ المُدرَك.

### ارتكاب الظّلم ضدّ أعضاء الجماعة:

حتّى عندما يكون عند الأشخاص معايير عالية من العدالة في الطّريقة التي يعاملون بها أعضاء مَجموعتهم، فإنّ هذا لا يعني تلقائيّاً أنّ الأشخاص يطبّقون

(1) على سبيل المثال، Arendt, 1963; Baumeister, 1997; Zimbardo, 2008

دائماً هذه المعايير على كيفيّة مُعاملتهم لأعضاء مَجموعات أخرى. وقد تمّ توجيه الضّوء على هذه الفكرة في التّنظير حول الاستبعاد الأخلاقيّ[1] الذي ينصّ على أنّ النّاس يصنّفون الكيانات الحيّة الأخرى (أي الحيوانات والبشر الآخرين) من حيث «نطاق العدالة»، أي التّصنيف العقليّ بناء على إلى أيّ مدى تنطبق معايير العدالة على كيان اجتماعيّ آخر.[2] ويُعدّ الأفراد (أو المَجموعات الخارجيّة) الذين يقعون في نطاق عدالة المدرك جديرين بمُعامَلة عادلة ومُحترمة؛ ولكن عندما يقع الأفراد خارج نطاق العدالة عند المدرك؛ لا تُعدّ معايير العدالة ذات صلة عند التّفاعل مع هذا الفرد. ونتيجة لذلك، قد يعتقد المدرك في أنّ **إيذاء الفرد الذي يقع خارج نطاق العدالة ليس أمراً غير أخلاقيّ؛ وأحياناً يكون مناسباً أو مرغوباً فيه.**

ويجب عدّ نطاق العدالة هذا مقياساً عقليّاً مستمرّاً بدلاً من التّقسيم الصّارم، حيث قد تختلف الكيانات الحيّة في مستوى المُعامَلة الأخلاقيّة التي يتعامل معها المدرك (لتوجيه الضّوء على هذا، لا تتمتّع الكلاب عادة بذات الحقوق التي يتمتّع بها البشر؛ لكنّ كثيراً من النّاس يجدون قتل الكلب عملاً غير أخلاقيّ، لكنهم مرتاحون تماماً لقتل حشرة).

وزيادة على ذلك، فإنّ نطاق العدالة ليس ثابتاً! إذ تؤثّر الإشارات السّياقيّة الدّقيقة في عدد الكيانات التي يرغب النّاس في تضمينها في نطاق العدالة الخاصّة بهم،[3] فعلى سبيل المثال، تمّ العثور على هويّة أخلاقيّة عالية الأهّميّة للذّات لزيادة عدد المَجموعات الخارجيّة التي تدرك أنّها توضع في دائرة الاحترام الأخلاقيّ، كما ينعكس في مقدار الضّرر الذي يعدّه المرء مقبولاً تجاه المَجموعات

---

(1) Opotow, 1990

(2) انظر أيضاً «دائرة الاحترام الأخلاقيّ» ؛ Reed & Aquino, 2003

(3) Laham, 2009

الخارجيّة.[1]

وبالنّسبة لأكثر الجماعات الخارجيّة التي يواجهها الأشخاص عادة في حياتهم اليوميّة، فإنّ هذه العمليّات لا تعبّر عن ذاتها إلى حدّ كبير (على سبيل المثال، نادراً ما يشعر النّاس بأنّ من المناسب أخلاقيّاً إيذاء أو قتل أعضاء منظّمة أو جماعة أو فريق كرة قدم منافس). ولا يزال ممكناً ـ باستخدام أدوات القياس الصّحيحة ـ لحظ عمليّة الاستبعاد الأخلاقيّ حتّى في لقاءات الحياة اليوميّة العاديّة مع أعضاء من مَجموعات أخرى. فعلى سبيل المثال، غالباً ما يُقارن البحث حول عدم الإنسانيّة بين تصوّرات النّاس لمدى قدرة أعضاء المَجموعة مقابل أعضاء المَجموعة الخارجيّة على تجربة مَجموعة من المشاعر.[2] ويتمّ في مجال البحث هذا التّمييز بين المشاعر الأوّليّة (أي المشاعر التي ليست بشريّة بشكل فريد، ولكن من المُحتمل أيضاً أن تختبرها حيوانات أخرى مثل الغضب والخوف)، والعواطف الثّانويّة (أي المشاعر التي يُفترض أنّها إنسانيّة بشكل فريد مثل الشّفقة والنّدم).

وقد وصل بحث عدم الإنسانيّة عادة إلى أنّ الأشخاص يعطون المشاعر الأوّليّة لكلّ من أعضاء المَجموعة والمَجموعة الخارجيّة، لكنّهم يمنحون مشاعر ثانويّة أكثر للانتماء إلى المَجموعة أكثر من الأعضاء الخارجين عنها. ومن ثمّ، يُنظر إلى أعضاء المَجموعة أنّهم أكثر قدرة على اختبار المشاعر البشريّة الأنموذجيّة، ما يجعلهم أكثر أنموذجيّة من البشر. وهذا يؤثّر بدوره في التّمييز في المُعامَلة الاجتماعيّة الإيجابيّة بين أعضاء الجماعة مقابل أعضاء المَجموعة الخارجيّة،[3] ومن ثمّ، لا يعامل النّاس أعضاء الجماعة الخارجيّة بذات المعايير الأخلاقيّة التي يعاملون بها أعضاء الجماعة الدّاخليّة. ولهذا آثار كبيرة على ما يعدّه

---

(1) Reed & Aquino, 2003

(2) على سبيل المثال، Leyens et al., 2000; Haslam, in press

(3) Vaes, Paladino, Castelli, Leyens, & Giovanazzi, 2003

النّاس عادلاً في مواقف بين المَجموعات؛ في حين إنّ النّاس يسترشدون بالمعايير المتعلّقة بالنّصفة والمُساواة والحاجة عند توزيع الموارد داخل المَجموعات، **ويبدو أنّ النّاس مهتمّون بشكل أساسيّ بتفضيل جماعتهم عند توزيع الموارد بين المَجموعات**. ويكشف العمل الكلاسيكيّ لTajfel حول تفضيليّة الجماعة الدّاخليّة أنّه ـ حتّى في حال الجماعة الدّاخليّة ذات الحدّ الأدنى من الاتّصال ـ يخصّص الأشخاص مَسائل أكثر قيمة لأعضاء المَجموعة الآخرين بدلاً من أعضاء المَجموعة الخارجيّة. وقد لُحظ بشكل عامّ أنّ المَجموعات تتصرّف بشكل أكثر تنافسيّة في المواقف ذات الدّوافع المختلطة أكثر من الأفراد، وهي نتيجة يُشار إليها باسم **تأثير الانقطاع بين الأفراد وبين المَجموعات**[1] ومن المُحتمل أن يكون هناك بُعد أخلاقيّ لهذا الميل لتفضيل مَجموعة واحدة على حساب المَجموعات الأخرى. وبدلاً من مبادئ مثل المُساواة، والمُعامَلة بالمثل، والنّصفة؛ يمكن تحديد العدالة على مستوى المَجموعة من خلال معايير لصالح المَجموعة الدّاخليّة. فعلى سبيل المثال كشفت دراسة قام بها Pinter et al. (2007) عن أنّ قادة المَجموعة الذين حصلوا على درجات عالية في الشّعور بالذّنب ـ وهو شعور يدلّ على الدّافع الأخلاقيّ ـ يميلون بقوّة إلى إظهار تفضيل الجماعة الدّاخليّة من قادة المَجموعة الذين يسجّلون درجات منخفضة في الشّعور بالذّنب، بشرط أن يكونوا مسؤولين تجاه المَجموعة. وهذا يشير إلى أنّ ميول النّاس إلى تفضيل الانضمام إلى مَجموعاتهم على حساب الجماعات الخارجيّة مدفوعة على نحو متناقض تماماً بدوافع قائمة على العدالة.

ويمكن لحظ اكتشاف أنّ النّاس ميّالون لتفضيل مَجموعتهم الدّاخليّة في العديد من خطوط البحث الأخرى ذات الصّلة. فعلى سبيل المثال، **يكشف البحث عن الإيثار الضّيّق أنّ النّاس على استعداد لاستثمار مواردهم الخاصّة**

(1) (Wildschut, Pinto, Vevea, Insko, & Schopler, 2003)

**في عقوبات مكلفة من أجل دعم رفاهية أعضاء مَجموعتهم الخاصّة والحماية من التّهديدات التي تجسّدها جماعة خارجيّة منافسة،**[1] وزيادة على ذلك، وصلت الأبحاث حول مُعاقَبة الجناة داخل الجماعة مقابل المجرمين الخارجيّين إلى أنّ النّاس يعاقبون الجاني داخل المَجموعة بشدّة عندما يكون الجرم مُؤكّداً، لكنّهم يعاقبون مرتكب الجريمة الخارجيّة بشدة عندما يكون الجرم غير مُؤكّد![2] وهناك طريقة بديلة لصوغ هذا الاستنتاج، وهي أنّ اليقين بالذّنب مهمّ أكثر للعقاب في حال الانتماء للمَجموعة مُقارنة بمجرمي الجماعة الخارجيّة؛ **ما يشير إلى أنّ النّاس لا يبالون أكثر نسبيّاً بمدى تحقيق العدالة تجاه أعضاء المَجموعة الخارجيّة.** وبالمثل، فقد وُجد أنّ الأشخاص يقدّمون المزيد من الحماية الإجرائيّة للانضمام إلى المَجموعة أكثر من تقديمهم للمُشتبه بهم في الجريمة.[3]

زيادة على ذلك، فإنّ العقوبة في بعض الأحيان تكون مدفوعة بالقوالب النّمطيّة السّلبيّة التي يمتلكها المرء عن مَجموعة خارجيّة منافسة. فقد لُحظ أنّه عندما ينتمي الجاني إلى جماعة اجتماعيّة خارجيّة مرتبطة بشكل نمطيّ بالجريمة، يستخدم النّاس هذه القوالب النّمطيّة بشكل تجريبيّ، وهو ما يؤدّي بهم إلى مُعاقَبة هذا الجاني خارج المَجموعة بشدّة أكثر من مُعاقَبة الجاني المنتمي إلى الجماعة أو الجاني غير النّمطيّ،[4] وتتماشى هذه الرّدود الدّفاعية على الصّور النّمطيّة الإجراميّة مع لحظ أكثر عموميّة عن أنّ عمليّات الإقصاء الأخلاقيّ وتفضيل الجماعة الدّاخليّة قد تكون ملحوظة بشكل خاصّ عندما يواجه النّاس مَجموعة خارجيّة تُعدّ تهديداً. وتمّ تعريف التّهديد بين المَجموعات عموماً من

(1) Bernhard, Fischbacher, & Fehr, 2006

(2) Kerr et al., 1995; Van Prooijen, 2006

(3) Boeckmann & Tyler, 1997

(4) على سبيل المثال، Bodenhausen & Wyer, 1985; Sweeney & Haney, 1992

حيث المواقف التي «تتحدّى فيها أفعال مَجموعة أو مُعتقداتها أو خصائصها وتحقيق الهدف أو رفاهية مَجموعة أخرى،[1] ويمكن أن تأخذ تصوّرات التّهديد هذه أشكالاً عديدة مثل التّنافس على الموارد الحاليّة.[2]

وبحسب Riek & colleagues (2006)، يُعدّ التّهديد بين المَجموعات مؤشّراً قويّاً على التّحيّز والعداء والقلق فيما بينها، وهو ما قد يضع الأسس للعنف والظّلم.

ويقدّم البحث عن «القيم المُقدّسة» في سياق الصّراع الإسرائيليّ الفلسطينيّ[3] توضيحاً لكيفيّة قيام هذا التّهديد بين المَجموعات بتغذية العداء بين الجماعات. وتمثّل هذه القيم المُقدّسة قيماً تُعدّ مُطلقة وحصينة، وتتطلّب التّفاني الكامل (أمثلة عن هذه القيم المُقدّسة هي رفاهية الأسرة أو التّفاني الدّينيّ). **ومن المُرجّح أن يتصاعد الصّراع بين المَجموعات بشكل خاصّ عندما تشكّل المَجموعة الأخرى تهديداً مباشراً لقيم المرء المُقدّسة، أو عندما يكون عند كلتا المَجموعتين قيم مُقدّسة لا تتوافق** (على سبيل المثال، الحال المُقدّس للقدس عند كلّ من اليهود والمسلمين). وقد يكون من الصّعب بشكل خاصّ حلّ مثل هذا الصّراع بين الجماعات النّاتج عن القيم المُقدّسة. وعلى سبيل المثال، تشير دراسة أجراها Ginges, Atran, Medin, & Shikaki (2007) إلى أنّ **تقديم حوافز ماديّة للتّنازل عن القيم المُقدّسة يؤدّي فقط إلى نتائج عكسيّة وإلى تفاقم الصّراع**. ويتمّ تفسير هذه النّتيجة من خلال التّأكيد على أنّ النّاس يجدون عرض تبادل الموادّ هجوماً في سياق القيم التي تُعدّ مُقدّسة للغاية بحيث لا يمكن

---

(1) Riek, Mania, & Gaertner, 2006; p. 336

(2) راجع نظريّة الصّراع الجماعيّ الواقعيّ؛ Sherif & Sherif, 1969، القيم الثقافيّة المتضاربة Sears, 1988، القلق بين المجموعات Stephan & Stephan, 2000

(3) على سبيل المثال، Atran, Axelrod, & Davis, 2007

التّشارك فيها،[1] وقد كان التّدخّل الوحيد في الدّراسة التي أجراهاGinges & colleagues (2007)، الذي قلّل بالفعل من العداء بين المَجموعات هو التّصوّر بأنّ المَجموعة الأخرى مستعدّة أيضاً لتقديم حلّ وسط رمزيّ بشأن إحدى قيمها المُقدّسة.

ويقال باختصار: إنّ العمليّات النّفسيّة الأساسيّة المختلفة تسهّل الظّلم في سياق مُشترَك بين المَجموعات. ومع ذلك، لا ينبغي أن يؤخذ هذا دليلاً على أنّ البشريّة تواجه تحدّياً مستحيلاً في الحدّ من العداء بين الجماعات، والإرهاب، والإبادة الجماعيّة، والحرب. فكما لُحظ مُسبّقاً، فإنّ نطاق العدالة ليس ثابتاً،[2] وقد يدرك أعضاء المَجموعة بشكل مكرور في مرحلة ما أنّ أفعالهم السّابقة ضدّ مَجموعة أخرى شكّلت ظلماً. **وقد يتسبّب هذا الإدراك في الشّعور بالذّنب الجماعيّ حتّى بعد عقود من الظّلم التّاريخيّ بين جيل لم يشارك في الحدث.**[3] وزيادة على ذلك ـ وخلافاً للاعتقاد السّائد ـ تكشف البيانات أنّ العنف بين الجماعات قد انخفض تدريجيّاً على مرّ العصور، وأنّ الخمسين عاماً الماضية شكّلت أكثر الأوقات سلميّة في تاريخ البشريّة؛[4] وعلى هذا النّحو، فإنّ الاعتراف بالظّلم بين الجماعات وتعزيز التّغيير الاجتماعيّ يشكّلان جزءاً قويّاً من علم النّفس البشريّ الذي يتصدّى للدّيناميّات التي تؤدّي إلى الظّلم بين الجماعات.

وسندرس في القسم التّالي كيفيّة استجابة النّاس للمظالم المُتصوّرة تجاه مَجموعتهم، ونلحظ بإيجاز بعض الإجراءات التي قد تدفع التّغيير الاجتماعيّ.

---

(1) انظر أيضاً العمل على «المقايضات المُحرّمة»؛ Tetlock, Kristel, Elson, Green, & Lerner, 2000

(2) eLaham, 2009

(3) Doosje, Branscombe, Spears, & Manstead, 1998

(4) Pinker, 2011

## الاستجابة للظّلم بين الجماعات:

على الرّغم من أنّ الاعتراف بالظّلم الشّديد بين الجماعات يمكن أن يكون واضحاً للمَجموعة المتضرّرة، إلّا أنّه في كثير من الحالات قد يظهر الظّلم بين الجماعات بطرق أكثر دقّة. فعلى سبيل المثال، قد يتعرّض أعضاء مَجموعات مُجتمعيّة مُحدّدة للتّمييز من خلال العمليّات العقليّة الضّمنيّة، ويمكن أن تُعزى النّتائج التّمييزيّة المُحدّدة ـ كعدم الحصول على وظيفة بسبب العرق أو الجنس ـ إلى أسباب أخرى (كالتّأهيل الوظيفيّ للمُرشّحين المتنافسين). وكمثال على ذلك، لُحظ أنّ العديد من النّساء يتقاضين مرتّبات ماليّة منخفضة، ويرين أنّ النّساء بوصفهنّ مَجموعة يتلقّين أجراً منخفضاً، لكنّهن عادة لا يرين أنهنّ أنفسهنّ يتلقّين أجراً منخفضاً.[1] ومن ثمّ، هناك تناقض بين الظّلم الشّخصّي (راجع الحرمان النّسبيّ) مقابل الظّلم الجماعيّ (أي الحرمان الأخويّ) وفي حين إنّ الحرمان النّسبيّ ينطوي على حكم عادل يستند إلى مُقارنة نتائج الفرد مقابل نتائج فرد مرجعيّ آخر، فإنّ الحرمان الأخويّ ينطوي على حكم عادل يعتمد على مُقارنة نتائج المَجموعة مقابل نتائج مَجموعة مرجعيّة أخرى. **ومن ثمّ، فإنّ الحرمان الأخويّ يستلزم إحساساً بالضّرر الجماعيّ.**[2] ومن المُرجّح بشكل خاصّ أن يكتشف النّاس الحرمان الأخويّ عندما يحدّدون الذّات وتجاربهم من منظور جماعيّ.[3]

وبمجرّد أن يكتشف النّاس أنّ مَجموعتهم الدّاخليّة ضحيّة للحرمان الأخويّ، فإنّ الاستجابة الشّائعة بالنّسبة لهم هي السّعي من أجل التّغيير الاجتماعيّ. وتتمثّل الاستجابة الأنموذجيّة لتغيير الحال القائمة في **تعبئة**

(1) Crosby, 1982

(2) Runciman,1966

(3) Tyler, Boeckmann, Smith, & Huo, 1997

**المَجموعة والاحتجاج** على عدم المُساواة الاجتماعيّة غير المشروعة التي يعتقدون في أنّ مَجموعتهم تواجهها. وقد لُحظ أنّ العمل الجماعيّ مدفوع بثلاث عمليّات تكميليّة[1] هي:

أوّلاً: يحتاج النّاس حقّاً إلى الاعتقاد في أنّ مَجموعة مُجتمعيّة مُعيّنة تقع ضحيّة لظلم تنتج عنه مشاعر الغضب.

ثانياً: يحتاج النّاس إلى مُشارَكة الهويّة مع المَجموعة المُجتمعيّة المحرومة، ومن ثمّ، يكون عندهم الدّافع لمُتابعة التّغيير بنشاط.

ثالثاً: يجب أن يوجد شعور بالفعاليّة؛ إذ يحتاج النّاس إلى الاعتقاد في أنّ ميولهم في العمل الجماعيّ يمكن أن تكون ناجحة في استعادة المُساواة.

ويؤدّي الجمع بين هذه العوامل الثّلاث إلى حشد المَجموعة لاتّخاذ إجراءات ضدّ الحرمان الأخويّ المُدرَك. ويمكن في بعض الأحيان أن يكون مثل هذا العمل الجماعيّ فعّالاً للغاية، كما توضّح انتفاضات عام 2011 في العالم العربيّ.

إضافة إلى ذلك، يمكن تحفيز التّغيير الاجتماعيّ من خلال **التّدخّلات السّياسيّة**. ومن الأمثلة المعروفة لمثل هذا التّدخّل برامج الفعل التّوكيديّ، حيث يمنح أعضاء جماعات هامشيّة مُحدّدة في المُجتمع (كالأقلّيّات العرقيّة والنّساء) مُعامَلة تفضيليّة في إجراءات التّقديم. وقد تمّ تصميم هذه البرامج لزيادة التّنوّع في المُنظّمات التي تهيمن عليها تقليديّاً مَجموعة الأغلبيّة (كالذّكور البيض).

وبرامج الفعل التّوكيديّ هي موضوع نقاش جوهريّ من منظور قائم على العدالة، إذ يشير المؤيّدون إلى وجود التّمييز العنصريّ والجنسيّ حتّى في مُجتمع اليوم، ويفسّرون الفعل التّوكيديّ بأنّه **أداة ضروريّة** لخلق فرص متساوية حقّاً.[2]

---

(1) Van Zomeren et al., 2008

(2) Crosby, Iyer, & Sincharoen, 2006

ومع ذلك، يشير المعارضون عادة إلى أنّ الفعل التّوكيديّ **ينتهك مبادئ الجدارة**، ما يفرض على الأفراد الأكثر قدرة ترقيتهم أو توظيفهم. وعلى الرّغم من رفضه في بعض الأحيان على أنّه تبرير لمواقف الشّخص المتحيّزة، إلّا أنّ الأبحاث تشير إلى أنّ المُعارضة ضدّ الفعل التّوكيديّ يمكن أن تستند حقّاً إلى الاعتقاد في أنّ مبادئ العدالة تُنتهك؛[1] كما تشير الأبحاث إلى أنّ برامج الفعل التّوكيديّ يمكن أن يكون لها **آثار جانبيّة سلبيّة**، حيث يميل النّاس إلى تصوّر المُوظّفين الذين تمّ تعيينهم بناءً على مثل هذه البرامج أنّهم غير أكفّاء نسبيّاً.[2] وعلى الرّغم من هذا النّقاش، فإنّ مُبادرات مثل برامج الفعل التّوكيديّ توضّح أنّ العديد من النّاس مهتمّون بالظّلم ضدّ الأقلّيّات، ويبحثون بنشاط عن طرق لضمان العدالة بين المَجموعات الاجتماعيّة.

وعلى الرّغم من أنّ السّيكولوجيّة البشريّة توفّر إمكانات قويّة للصّراع بين الجماعات، وكذلك لعمليّات تبرير إيذاء الآخرين، إلّا أنّ عندها أيضاً دافعاً لا يمكن إنكاره لتوسيع مبادئ العدالة والإحسان والإيثار إلى أعضاء المَجموعات الأخرى. **وقد يكون العمل الجماعيّ وتدخّلات السّياسة في بعض الأحيان خطوات ضروريّة نحو التّغيير الاجتماعيّ**. ومع ذلك، فإنّ التّغيير الاجتماعيّ الحقيقيّ يحدث في أذهان المدركين عندما يوسّعون نطاق العدالة ليشتمل على عدد متزايد من الجماعات الخارجيّة.

---

(1) Bobocel, Son Hing, Davey, Stanley, & Zanna, 1998

(2) Heilman, Block, & Lucas, 1992

## الخلاصة:

تمّ تصميم هذا الفصل لإعطاء نظرة عامّة معاصرة عن سيكولوجيّة العدالة. فقد وصفنا كيف يمكن تصوّر العدالة دافعاً فريداً وأساسيّاً يمكن تمييزه عن الدّوافع البشريّة الأخرى (كالمصلحة الذّاتيّة) تطوّر من خلال العمليّة التّطوّريّة للانتقاء الطّبيعيّ.

وقمنا زيادة على ذلك بوضعِ علمِ النّفسِ العدالةَ على ثلاث مستويات تكميليّة من التّحليل هي: المستوى الفرديّ الذي ينصّ على كيف يمكن للعدالة أن تختلف بين الأشخاص؟ وكيف يتمّ تحفيز النّاس على تصوّر أنفسهم أشخاصاً عادلين وأخلاقيّين؟ والمستوى الاجتماعيّ الذي ينصّ على كيفيّة استخدام النّاس للعدالة لتنظيم سير العلاقات الاجتماعيّة أو المَجموعات المهمّة؛ والمستوى المُجتمعيّ الذي يحدّد سبب ارتكاب النّاس الظّلم تجاه مَجموعات أخرى، وكذلك كيفيّة استجابة النّاس (واستعادة) مثل هذا الظّلم بين المَجموعات.

واللاّفت للنّظر في البحث المُلخّص هنا هو كيف يبدو أنّ العدالة مهمّة على جميع مستويات التّحليل هذه، ليس فقط من حيث كيفيّة إدراك النّاس واستجاباتهم وتصرّفاتهم تجاه الآخرين، ولكن أيضاً من حيث الطّريقة التي يفضّل النّاس بها إدراك أنفسهم وتقديمها. وهكذا يبدو الاهتمام بالعدالة محفوراً بعمق في السّيكولوجيّة البشريّة.

وتوجّه مستويات التّحليل المختلفة التي وصفناها في هذا الفصل الضّوء أيضاً على الإسهامات الفريدة التي يجب أن يقدّمها علم النّفس لفهم أحكام العدالة؛ وفي حين إنّ التّخصّصات الأخرى تركّز إمّا على العدالة «الموضوعيّة»[1] أو على تصوّرات أكثر على المستوى الكلّيّ للعدالة (على سبيل المثال، علم الاجتماع

(1) على سبيل المثال، Rawls, 1971

والاقتصاد) فإنّ علم النّفس يركّز على كيفيّة قيام الأفراد، بسبب شخصيّاتهم الفريدة، والسّمات المُحدّدة للموقف الذي يجدون أنفسهم فيه وجميع التّحيّزات الإدراكيّة أو الذّاتيّة التي قد تلوّن أحكامهم بتفسير العدالة بشكل شخصيّ؛ وتُستخدم أحكام العدالة هذه بوصلة أخلاقيّة توجّه سلوكاتهم في العالم الاجتماعيّ. وترتبط الرّؤى المُستمدّة من علم نفس العدالة ارتباطاً وثيقاً بالرّؤى التي تمّ الحصول عليها من قِبل التّخصّصات الأخرى، وبالطّبع، حيث توفّر أحكام العدالة الذّاتيّة زخماً للتّطوّرات المُجتمعيّة الأوسع، وكذلك للسّياسة التي ترمي إلى إنشاء مُجتمع أكثر عدالة. ويمكن، من ثمّ تعزيز الفهم العلميّ للعمليّات القائمة على العدالة من خلال زيادة التّعاون متعدّد التّخصّصات الذي يدمج الإسهامات المختلفة التي يتمّ إجراؤها في العلوم الاجتماعيّة حول هذا الموضوع المهمّ؛ فنستنتج أنّ سيكولوجيّة العدالة جزء لا يتجزّأ من نسيج الحياة الاجتماعيّة، وقوّة لا يمكن إنكارها تدفع السّلوك البشريّ في جميع أنحاء العالم.

***

# علم النّفس والعدالة الاجتماعيّة في التّفكير والفعل السّياسيّين[1]

توبياس روثموند وجوليا بيكر وجون جوست

من المُحتمل أن يكون الإيمان السّائد بـ «العدالة الاجتماعيّة» في الوقت الحاضر أخطر تهديد لأكثر القيم الأخرى للحضارة الحرّة.

**FRIEDRICH AUGUST VON HAYEK**

إذا كنت ترتجف من السّخط على كلّ ظلم فأنت رفيقي.

**ERNESTO GUEVARA**

تحلّ العدالة الاجتماعيّة في قلب العمل السّياسيّ، ويصبح هذا واضحاً عندما ينظر المرء إلى الحركات السّياسيّة المُؤقّتة مثل حركات الرّبيع العربيّ أو حركة (احتلّوا وول ستريت) حيث تصارعان كلتا الحركتين الأشكال الحاليّة من عدم المُساواة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة. وقد أشارت الاهتمامات المركزيّة لحركة «احتلّوا» إلى مفهومات الظّلم، بما في ذلك المبدأ القائل: إنّ ثروة المُجتمع لا ينبغي أن تكون مُركّزة في يد (1٪) من السّكّان. وبالمثل كان الشّعار غير الرّسميّ للانتفاضات العربيّة هو «الحرّيّة والكرامة والعدالة الاجتماعيّة!».

وقد تناولت الفلسفة السّياسيّة علاقة العدالة الاجتماعيّة بالنّظريّة السّياسيّة

(1) *Rothmund, T., Becker, J. C. & Jost, J. T. (2016)* **The Psychology of Social Justice in Political Thought and Action**. *In: Sabbagh, C., & Schmitt, M. (eds.),* **Handbook of social justice theory and research**. *New York: Springer. pp.*275-291.

منذ عصور التّضادّ الكلاسيكيّ، حيث قدّم Plato وAristotle فكرة أنّ **الإنسان حيوان اجتماعيّ يسعى إلى تنظيم الحياة المُجتمعيّة**. وقد قدّم العلماء على مدى قرون عدّة فكراً حول سبب كون العدالة الاجتماعيّة حجر الزّاوية الأهمّ للمُجتمَعات البشريّة وكيف يمكن تحقيقها على أفضل وجه من خلال السّلوك السّياسيّ. وتشتمل المعالم التّاريخيّة على نظريّة العقد الاجتماعيّ (Hobbes, Locke, Rousseau, Rawls)، والنّفعيّة (Bentham, Mill, Hume)، والاشتراكيّة الماركسيّة (Marx, Engels, Gramsci, Lukacs)، والنّسويّة (de Beauvoir, Friedan, MacKinnon)، وأشكال أخرى متنوّعة من النّظريّة النّقديّة (Adorno, Benjamin, Foucault, Habermas).

وهدفنا في هذا الفصل ليس مراجعة المفهومات المعياريّة (أي الفلسفيّة) للعدالة الاجتماعيّة![1] بل نتناول بدلًا من ذلك سيكولوجيّة العدالة الاجتماعيّة في سياق السّياسات مع التّركيز بشكل خاصّ على فكر المواطنين العاديّين ومشاعرهم وأفعالهم.

واعترافاً بصعوبة العثور على تعريف مقبول بشكل عامّ للعدالة الاجتماعيّة، أشار Jost & Kay إلى أنّ العدالة الاجتماعيّة هي خاصّيّة للأنظمة الاجتماعيّة والسّياسيّة؛ وتعكس على الأقلّ حالين مختلفتين من الشّؤون، هما أوّلاً: توزيع المنافع والأعباء في المُجتمع وفق مبادئ العدالة. وثانياً، تعتمد العدالة الاجتماعيّة على الإجراءات والمعايير والقواعد التي تحكم القرارات السّياسيّة للحفاظ على الحقوق والحرّيّات الأساسيّة وحقوق الأفراد والجماعات.

ويتعلّق المعيار الأوّل بحقّ التّوزيع.[2] والسّؤال المركزيّ لهذا البحث في هذا

---

(1) للمراجعة، انظر Meyer & Sanklecha, 2016, Jost & Kay, 2010

(2) Jasso, Törnblom, & Sabbagh, 2016

المجال: هو كيف يدرك النّاس ويقيّمون توزيع الثّروة (والنّتائج الأخرى) في مُجتمع مُعيّن؟ ومن المهمّ ـ منظور نفسيّ ـ لَحظُ أنّ النّاس يختلفون في شيئين هما: (أ) مدى أهمّيّة العدالة التّوزيعيّة بالنّسبة لهم، و(ب) أنواع النّتائج التّوزيعيّة التي يعدّونها عادلة.

وسوف نناقش في هذا الفصل الطّرق التي تتنوّع فيها مفهومات العدالة ـ وبخاصّة مفهومات العدالة التّوزيعيّة ـ بوصفها دالّة للاتّجاهات السّياسيّة والمُعتقدات الأيديولوجيّة. وسنراجع على وجه الخصوص الأدلّة التّجريبيّة التي تشير إلى أنّ الأشخاص الذين يعدّون أنفسهم يساريّين (أو ليبراليّين) يختلفون بشكل منهجيّ في مفهومات العدالة الخاصّة بهم عند مُقارَنتهم بالأشخاص الذين يعدّون أنفسهم يمينيّين (أو محافظين).[1]

ويشير المعيار الثّاني إلى مجال العدالة الإجرائيّة ويرتبط بقوّة بمفهوم الشّرعيّة السّياسيّة.

وسؤال البحث المركزيّ في هذا المجال هو: كيف يقيّم النّاس القواعد والإجراءات والأنظمة بأنّها عادلة ومنصفة؟ ونحدّد وفقاً لذلك البحث حول كيفيّة استخلاص الأشخاص العاديّين للشرعيّة السّياسيّة من النّصفة الإجرائيّة داخل النّظام السّياسيّ وكيف تعزّز النّصفة الإجرائيّة التّعاون داخل النّظام المُجتمعيّ. وفي حين إنّ تصوّرات العدالة التّوزيعيّة والإجرائيّة تسهم في تقييم العدالة الاجتماعيّة في مُجتمع مُعيّن، فإنّ إدراكات الظّلم الاجتماعيّ تحفّز سلوك الاحتجاج السّياسيّ. وسوف نتناول، من ثمّ أيضاً مسألة كيف يمكن للإيذاء المُدرَك أن يحرّك الاحتجاجات السّياسيّة ولماذا يفشل النّاس أحياناً في مُعارضة الظّلم الاجتماعيّ. وسنعالج أخيراً فجوات البحث والسّبل المُحتملة للبحث في المستقبل.

---

(1) انظر Vermunt & Steensma, 2016

## الاتّجاهات السّياسيّة ومفهومات العدالة:

يوجد إجماع واسع ـ إلى حدّ ما ـ في العلوم السّياسيّة وعلم النّفس على أنّ المُعتقدات حول العدالة الاجتماعيّة تعكس العناصر الرّئيسة للاتّجاهات السّياسيّة والأيديولوجيّة.[1] ويصبح هذا واضحاً عندما نفحص المؤشّر الأكثر استخداماً للأيديولوجيّة السّياسيّة: بعد اليساريّ ـ اليمينيّ. ويمكن إرجاع تصنيف الاتّجاهات السّياسيّة من حيث بُعد واحد يساريّ ـ يمينيّ (أو ليبراليّ ـ محافظ) إلى **الثّورة الفرنسيّة**، عندما جلس أنصار النّظام الملكيّ المحافظون في الجانب الأيمن من قاعة الجمعيّة الفرنسيّة، بينما جلس المعارضون الثّوريّون إلى اليسار. ومنذ ذلك الوقت، جادل العلماء بشكل مكرور في أنّ المُساواة هي مبدأ تنظيمي بالغ الأهمّيّة في الاتّجاهات السّياسيّة اليساريّة، حيث تعكس مُقاوَمة الأشكال المساواتيّة للتّغيير الاجتماعيّ عنصراً مهمّاً في الاتّجاهات اليمينيّة؛[2] ويضيف البحث حول الأسس النّفسيّة لمفهومات العدالة عند اليساريّين واليمينيّين تعقيداً وفروقاً دقيقة إلى هذه الصّورة.

ونستعرض فيما يلي البحث التّجريبيّ حول العلاقة بين الأيديولوجيّة السّياسيّة والمفهومات المختلفة للعدالة. ونحن نستخدم المُصطلَحات (يسار أو ليبراليّ ويمينيّ أو توافقيّ) بالتّبادل ونركّز على سؤالين هما: أوّلاً: هل يهتمّ اللّيبراليّون عموماً بالعدالة بوصفها مسألة أخلاقيّة أكثر من اهتمام المحافظين؟ وثانياً: هل يؤكّد اللّيبراليّون على مبادئ مختلفة للعدالة التّوزيعيّة مُقارنة بالمحافظين؟

---

(1) Jost, Federico, & Napier, 2009

(2) Jost et al., 2009; Jost, Glaser, Kruglanski, & Sulloway, 2003; McCloskey & Zaller, 1984

## العدالة الاجتماعيّة بوصفها اهتماماً أخلاقيّاً:

عادة ما يُنظر إلى اهتمامات العدالة الاجتماعيّة أنّها اهتمامات أخلاقيّة![1] فعلى سبيل المثال، إذا تمّت مُعامَلة شخص ما بشكل غير عادل في مُجتمع مُعيّن، فإنّ النّاس يعدّون هذا خطأً من النّاحية الأخلاقيّة. وعلى الرّغم من عدم وجود تعريف مُشترَك للأخلاق، إلّا أنّ العلماء يفترضون أنّ الاهتمامات الأخلاقيّة «**يجب أن تؤثّر في مصلحة أو رفاهية المُجتمع ككلّ، أو على الأقلّ الأشخاص بخلاف القاضي أو الوكيل**».[2] وقد ناقش Haidt & Kesebir من منظور تطوّريّ خمس مصادر للحدس حول الأخلاق، وهي الاهتمامات بشأن (أ) النّصفة والعدالة، و(ب) الرّعاية وتجنّب الأذى، و(ج) الولاء داخل المَجموعات الاجتماعيّة، و(د) احترام السّلطات وطاعتها، و(هـ) الطّهارة الرّوحيّة والجسديّة. وقد كشفت الدّراسات عن العلاقات المُتبادَلة بين التّوجّه اليساريّ ـ اليمينيّ (أو اللّيبراليّ المحافظ) وتأييد هذه الفكر الأخلاقيّة المختلفة؛[3] وفي حين إنّ اللّيبراليّين يقدّرون العدالة والرّعاية أكثر من المحافظين، فإنّ المحافظين يقدّرون الولاء والاحترام والنّقاء أكثر من اللّيبراليّين.

وقد فسّر Haidt & Graham[4] هذه النّتائج على النّحو التّالي:

«تشكّل العدالة والفضائل ذات الصّلة (المبنيّة على أساس النّصفة) نصف العالم الأخلاقيّ للّيبراليّين، في حين إنّ الاهتمامات المتعلّقة بالعدالة لا تشكّل

---

(1) Giner-Sorolla, 2012

(2) Gewirth, 1984, p. 978

(3) Graham, Haidt, & Nosek, 2009; Haidt & Graham, 2007; McAdams et al., 2008; Van Leeuwen & Park, 2009

(4) 2007, p. 99

سوى خمس العالم الأخلاقيّ للمحافظين».[1]

ومن المُفترض أنّ الاختلافات في الاهتمامات الأخلاقيّة بين اللّيبراليّين والمحافظين مرتبطة بـ «**الانقسام الثّقافيّ**» في الولايات المتّحدة فيما يتعلّق بالقضايا السّياسيّة المثيرة للجدل مثل الإجهاض، والسّيطرة على السّلاح، وزواج المثليّين، وعدم المُساواة الاقتصاديّة، وتغيّر المناخ. ويمكن ربط العديد من المواقف المتضاربة بحقيقة أنّ اللّيبراليّين والمحافظين **يؤكّدون على اهتمامات أخلاقيّة مختلفة**.[2] فعلى سبيل المثال، يمكن للحساسيّة المتزايدة لقضايا العدالة الاجتماعيّة أن تفسّر دعم اللّيبراليّين للزّواج من ذات الجنس؛ في حين إنّ ردود فعل الاشمئزاز ردّاً على **انتهاكات النّقاء**؛ يمكن أن تساعد في تفسير مُعارضة المحافظين للزّواج من ذات الجنس.

وهناك بعض الأدلّة (عبر الوطنيّة) التي تشير إلى أنّ أنماط الارتباط بين التّوجّه السّياسيّ والاهتمامات الأخلاقيّة التي لُحظت في الولايات المتّحدة موجودة أيضاً في النّصوص الثقافيّة الأخرى.[3] ويشعر بعض النّقّاد في الوقت ذاته، بأنّ تحديد خمسة (أو في بعض الأحيان، ستّة) «أسس» أخلاقيّة هو على الأقلّ تعسّفيّ - إلى حدّ ما! - ويفترضون أنّ هناك أنواعاً مختلفة جدّاً من البدهيّات (كالاستجابات القائمة على العدالة مقابل الاستجابات القائمة على الاشمئزاز) وأمّا على مستوى أخلاقيّ متساوٍ، وكما هو الواقع فقد أشار Jost (2012)، إلى أنّ بعض

---

(1) يجادل Haidt and Graham (2007)، بموافقة واضحة، في أنّ الأخلاق المحافظة أكثر «توازناً» من الأخلاق اللّيبراليّة. ومع ذلك، أشار Jost (2012) إلى أنّ المقاييس المستخدمة لقياس الحدس الأخلاقيّ تعاني من مشكلة تحيّز استجابة الإذعان وأنّ الأنماط المحافظة للاستجابة تشير إلى اتّفاق عامّ مع جميع العناصر وعدم التّمييز بين المبادئ الأخلاقيّة المتنافسة بدلاً من « التّوازن» في حدّ ذاته.

(2) Koleva, Graham, Iyer, Ditto, & Haidt, 2012

(3) Graham et al., 2011

أعظم الرّوابط في العالم كانت مدفوعة بالالتزامات الأيديولوجيّة بالمحاباة داخل المَجموعة، والطّاعة للسّلطة، وفرض معايير النّقاء.

**مبادئ مختلفة للعدالة التّوزيعيّة:**

يختلف اللّيبراليّون والمحافظون ليس فقط في مدى تركيزهم بقوّة على اهتمامات العدالة في أحكامهم الأخلاقيّة؛ بل هناك أيضاً اختلاف في كيفيّة وضع تصوّر لقضايا عدالة التّوزيع وتقييمها. وكما أشرنا بالفعل، يتعلّق مجال العدالة التّوزيعيّة بقرارات حول كيفيّة توزيع الفوائد والعبء على الأفراد والجماعات من خلال وسائل مثل الضّرائب وبرامج الاستحقاق وتوفير السّلع العامّة.[1] **ويمكن الحكم على عدالة التّوزيعات وفقاً لثلاثة مبادئ مختلفة: المُساواة، والنّصفة (أو التّناسب، بما في ذلك الجدارة)، والحاجة،**[2] **ويجب وفقاً لمبدأ المُساواة تقاسم الموارد بالتّساوي بين أعضاء مَجموعة أو مُجتمع؛ ووفقاً لمبدأ النّصفة / الجدارة، يجب توزيع الموارد بحسب الإسهامات الفرديّة؛ ويجب وفقاً لمبدأ الحاجة توجيه الموارد لمن هم في أمسّ الحاجة إليها.** ويقودنا هذا الصّوغ إلى مسألة ما إذا كان اللّيبراليّون والمحافظون يؤكّدون على مبادئ مختلفة للعدالة.[3]

وتشير الأدلّة التّجريبيّة إلى أنّ اللّيبراليّين يحكمون على السّياسات العامّة بأنّها أكثر نصفة عندما تستند إلى مبدأ المُساواة ممّا لو كانت تستند إلى الجدارة، بينما يميل المحافظون إلى تفضيل السّياسات القائمة على الجدارة على سياسات المُساواة.[4] ومن ثمّ، فإنّ اللّيبراليّين عموماً يهتمّون بعدم المُساواة الاقتصاديّة أكثر من

(1) Mitchell, Tetlock, Newman, & Lerner, 2003

(2) 1975; Jasso, Törnblom, & Sabbagh, 2016 Deutsch,

(3) Jost & Kay, 2010

(4) Rasinski, 1987

المحافظين.[1] **ويبدو أنّ الاختلافات في أحكام النّصفة بين اللّيبراليّين والمحافظين هي الأكبر في المُجتمَعات الافتراضيّة التي تحتوي على درجات معتدلة (وليست مرتفعة أو منخفضة بشكل خاصّ) من الجدارة،**[2] وعندما يكون الغموض أو من غير الواضح ما إذا كانت النّواتج الاقتصاديّة في المُجتمع مُكتسَبة أم غير مُكتسَبة؛ يبدو أنّ اللّيبراليّين يركّزون على عدم كفاية اعتبارات الجدارة، ومن ثمّ، يفسّرون عدم المُساواة الاقتصاديّة بأنّها غير عادلة. وعلى النّقيض من ذلك، يبدو أنّ المحافظين يؤكّدون على مسألة الكفاءة، ومن ثمّ، يفسّرون عدم المُساواة الاقتصاديّة بأنّها عادلة.

**وترتبط الأيديولوجيّة السّياسيّة أيضاً بتقييم مبدأ الحاجة عندما يتعلّق الأمر بتوزيع المنافع العامّة. وهناك دليل ثابت على أنّ المحافظين من المُرجّح أن ينسبوا الاحتياج الشّخصيّ للمدّعين إلى عوامل داخليّة وقابلة للسّيطرة مثل نقص الجهد أو عدم الرّغبة في الاعتماد على الذّات؛ في حين إنّ اللّيبراليّين هم الأكثر احتمالاً أن ينسبوا الاحتياج إلى عوامل خارجيّة مثل التّمييز أو عدم تكافؤ الفرص،**[3] وبالمثل، يميل اللّيبراليّون أكثر من المحافظين إلى إسناد أسباب خارجيّة لكلّ من الفقر والبطالة والسلوك الإجراميّ![4] ومن ثمّ، فإنّ احتماليّة قيام المحافظين أكثر من اللّيبراليّين بـ : (أ) تقييم مُطالبات الدّعم العامّ بأنّها غير مُستحقّة،

---

(1) Mitchell, Tetlock, Mellers, & Ordonez, 1993; Napier & Jost, 2008

(2) Mitchell et al., 2003.

(3) 1997; Napier, Mandisodza, Andersen, & Jost, 2006; Skitka & Tetlock, 1992 .Christiansen & Lavine,

(4) على التّوالي:

(Furnham, 1982a; Sniderman, Hagen, Tetlock, & Brady, 1986; Weiner, Osborne, & Rudolph, 2011), (Feather, 1985; Furnham, 1982b), (Carroll, Perkowitz, Lurigio, & Weaver, 1987; Miller, 1973)

و(ب) التّشكيك في حرّيّة الوصول، و(ج) مُعارضة العطاءات للحصول على الدّعم العامّ.[1] وزيادة على ذلك، فإنّ من المُرجّح أن يعتقد المحافظون أكثر من اللّيبراليين في أنّ المطالبين من المَجموعات الاجتماعيّة الخارجيّة (مثل المهاجرين) أقلّ استحقاقاً من المطالبين من المَجموعات الدّاخليّة.[2]

**الأيديولوجيا السّياسيّة بوصفها معرفة اجتماعيّة دافعيّة:**

ترتبط مفهومات العدالة ـ كما اقترحنا بالفعل ـ بالفكر السّياسيّ والعمل بثلاث طرائق مختلفة على الأقلّ هي: أوّلاً، تقوم العدالة الاجتماعيّة بعمل مركزيّ في الأحكام الأخلاقيّة للّيبراليّين واليساريّين أكثر ممّا في أحكام المحافظين واليمينيّين (كما توحي النّصوص القصيرة التي اخترناها لهذا الفصل). وثانياً، عندما يتعلق الأمر باعتبارات عدالة التّوزيع وإعادة التّوزيع، يميل اللّيبراليّون أكثر إلى تقييم النّصفة من حيث مبدأ المُساواة؛ في حين إنّ المحافظين أكثر ميلاً للتّأكيد على مبدأ الجدارة. وثالثاً، من المُرجّح أن ينسب المحافظون أسباب الحاجة الشّخصيّة إلى العوامل الدّاخليّة ويكونون أقلّ ميلاً من اللّيبراليّين لدعم سياسات النّصفة (بما في ذلك الرّفاهية والعمل التّأثيريّ).

ونقدّم في هذا القسم نظريّات «تبرير النّظام»[3] والهيمنة الاجتماعيّة[4] لمُعالجَة التّفسيرات الدّافعيّة لسبب كون الاتّجاهات السّياسيّة سترتبط بمفهومات العدالة.

تفترض نظريّة تبرير النّظام (SJT) أنّ النّاس يندفعون لتقييم النّظام

(1) Skitka & Tetlock, 1993

(2) Bierbrauer & Klinger, 2002; Van Oorschot, 2006

(3) Jost & Banaji, 1994; Jost & van der Toorn, 2012

(4) Sidanius & Pratto, 1999

المُجتمعيّ الذي يعيشون ويعملون فيه بشروط إيجابيّة نسبيّاً،[1] وقد اقترح Jost & Hunyady (2005) أنّ نزعات تبرير النّظام تنتج من الدّوافع المعرفيّة لتقليل عدم اليقين والدّوافع الوجوديّة لإدارة التّهديد، وأنّ كلا النّوعين من الدّوافع يقودان النّاس إلى تفضيل المواقف المحافظة التي تحافظ على الحال الحاضرة. وهناك بالفعل دليل ثابت على أنّ المحافظين:

(أ) يظهرون حاجات أعلى للنّظام والبنية والوضوح (بالمُقارَنة مع اللّيبراليّين).

(ب) يهتمّون أكثر بالتّهديدات التي يتعرّض لها استقرار النّظام الاجتماعيّ.

(ج) درجة أعلى في مختلف مقاييس تبرير النّظام.[2]

وقد ربط McCoy & Major (2007) تفضيل المحافظين لمبدأ الجدارة على مبدأ المُساواة بدافع تبرير النّظام. **والفكرة الأساسيّة هي أنّه بالنّظر إلى أنّ المحافظين يميلون أكثر إلى الاعتقاد في أنّ النّظام الاجتماعيّ الحاليّ عادل يندفعون أكثر لإضفاء الشّرعيّة على عدم المُساواة القائمة بشكل عامّ،**[3] وعلى أيّ حال، هناك قدر كبير من الأدلّة على أنّ مفهومات العدالة عند المحافظين تتشكّل من خلال تبرير النّظام، والهيمنة الاجتماعيّة، وديناميّات دافعيّة أخرى.[4] وعلى سبيل المثال، أظهر Napier & Jost (2008) أنّ عدم المُساواة الاقتصاديّة في المُجتمع تؤثّر في الرّفاهية الذّاتيّة للّيبراليّين بشكل سلبيّ أكثر من المحافظين. وبشكل أكثر تخصّصاً، اكتشفوا أنّ زيادة عدم المُساواة في الولايات المتّحدة (قياساً بمؤشّرات الاقتصاد الكلّيّ) من عام 1974 إلى عام 2004 كانت مرتبطة بانخفاض أكبر في السّعادة المُبلّغ عنها ذاتيّاً للّيبراليّين مُقارنة بالمحافظين. واقترحا أنّ التّصوّرات

(1) Jost & Banaji, 1994

(2) Jost et al., 2003; Jost, Nosek, & Gosling, 2008

(3) ولكن انظر Hing et al., 2011

(4) Knowles, Lowery, Hogan, & Chow, 2009

المحافظة بأنّ عدم المُساواة شرعيّة ومُستحقّة توفّر حاجزاً أيديولوجيّاً ضدّ الآثار السّلبيّة لعدم المُساواة.

ويمكن اشتقاق المسار النّفسيّ الآخر الذي من خلاله قد يكون التّوجّه السّياسيّ مرتبطاً بمفهومات العدالة من نظريّة الهيمنة الاجتماعيّة،[1] حيث تركّز النّظريّة هذه على الحفاظ على التّسلسلات الهرميّة الاجتماعيّة القائمة على المَجموعة واستقرارها (مثل اختلافات الحال القائمة على الجنس أو الإثنيّة) وتقترح أنّ الأفراد يختلفون في توجّه الهيمنة الاجتماعيّة (الميل إلى تبرير وإضفاء الشّرعيّة على التّسلسلات الهرميّة الجماعيّة). ويجادل Duckitt & Sibley (2010) في أنّ توجّه الهيمنة الاجتماعيّة مهمّ لفهم سبب احتضان النّاس للأيديولوجيّة المحافظة. ويذكران أنّ التّوجّه الشّخصيّ الذي يتميّز بصلابة الأفق ونقص التّعاطف، يهيّئ النّاس لإدراك العالم الاجتماعيّ أنّه **غابة تنافسيّة!** ويعزّز هذا الإدراك الأهداف الدّافعيّة للسّلطة والهيمنة والتّفوّق؛ وينتقل إلى الاتّجاهات والسّلوكات التي تعطي الأولويّة للهيمنة القائمة على المَجموعة ومُعارَضة المُساواة في العلاقات بين المَجموعات. وبعبارة أخرى: إنّ الأشخاص الذين يتمتّعون بتوجّه هيمنة اجتماعيّة أقوى، هم أكثر عرضة للاعتقاد في أنّ كلّ شخص هو مهندس ثروته. ويميل هؤلاء الأفراد أيضاً إلى تفضيل الجدارة على المُساواة بوصف ذلك مبدأ للعدالة التّوزيعيّة.[2]

ونقول في الختام: إنّ الاتّجاهات السّياسيّة ومفهومات العدالة مترابطة بقوّة، بقدر ما يكون المحافظون (أ) أقلّ احتماليّة لإعطاء الأولويّة لقضايا النّصفة والعدالة الاجتماعيّة عند إصدار أحكام أخلاقيّة، و (ب) أكثر احتماليّة لتقييم

---

(1) Sidanius & Pratto, 1999

(2) Haley & Sidanius, 2006; Pratto, Sidanius, Stallworth, & Malle, 1994; Pratto, Tatar, & Conway-Lanz, 1999

العدالة التّوزيعيّة من حيث مبادئ الجدارة من المُساواة، و (ج) تفسير طلبات الدّعم العامّ بسهولة أكبر نيابة عن الجماعات المُحبطة أنّها غير مستحقّة بالمُقارَنة مع اللّيبراليّين.

ولكلّ هذه الأسباب، فإنّ المحافظين أقلّ ميلاً من اللّيبراليّين إلى دعم العطاءات لإعادة التّوزيع أو النّصفة (بما في ذلك الرّفاهية والعمل التّوكيديّ). وهناك أيضاً قدر كبير من الأدلّة التي تشير إلى أنّ الاختلافات الأيديولوجيّة في مُقاوَمة التّغيير الاجتماعيّ ومُعارضة المُساواة مُشتّقتان جزئيّاً على الأقلّ من الدّيناميّات الدّافعيّة التي يمكن تفسيرها وفقاً لنظريّات تبرير النّظام،[1] والهيمنة الاجتماعيّة.[2]

**العدالة الإجرائيّة في السّاحة السّياسيّة:**

تؤدّي العدالة الإجرائيّة عملاً مهمّاً بشكل خاصّ في تقييم المُجتمَعات الدّيمقراطيّة. فعلى سبيل المثال، تُعدّ الانتخابات الحكوميّة نزيهة إلى حدّ أنّها تفي بمعايير واضحة للعدالة الإجرائيّة: «يجب أن تكون إرادة الشّعب هي أساس سلطة الحكومة. ويجب الإعراب عن هذه الإرادة في انتخابات نهائيّة ونزيهة تتمّ بالاقتراع الفرديّ والمتساوي ويتمّ إجراؤها عن طريق التّصويت السّرّيّ أو بإجراءات تصويت حرّة متكافئة»،[3] وقد نسأل من منظور اجتماعيّ نفسيّ: كيف يقيّم النّاس عدالة صنع القرار السّياسيّ؟ وكيف ترتبط تصوّرات العدالة الإجرائيّة في السّاحة السّياسيّة بدعم المواطنين للمُؤسّسات السّياسيّة والسّلطات والنّتائج؟ ونحدّد بعد ذلك الرّوابط النّفسيّة بين العدالة الإجرائيّة والثّقة المُؤسّسيّة والشّرعيّة السّياسيّة، وسنتناول مسألة كيفيّة ارتباط تقييمات

(1) 2003, 2008, 2009Jost et al.,

(2) Sidanius & Pratto, 1999

(3) الفقرة 21.3 من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، United Nations, 2014

العدالة الإجرائيّة في صنع القرار السّياسيّ بأشكال التّعاون المدنيّ.

## ظهور الشّرعيّة السّياسيّة:

تطوّرت الشّرعيّة بوصفها مفهوماً رئيساً لفهم القيادة والسّلطة ودعم النّظام في العلوم الاجتماعيّة والسّلوكيّة.[1] وتشير الشّرعيّة على المستوى العامّ إلى «خاصّيّة سلطة أو مُؤسّسة أو ترتيب اجتماعيّ يقود أولئك المرتبطين بها إلى الاعتقاد في أنّها مناسبة وعادلة».[2] وتعكس الشّرعيّة السّياسيّة فكرة السّلطة من خلال الاستحقاق. ويمكن أن تنتج القوّة السّياسيّة من مصادر مختلفة مثل التّهديد أو التّماسك الاجتماعيّ أو الوعود بالمكافأة أو العقوبة. فعلى سبيل المثال، تعتمد السّلطة الدّكتاتوريّة عادة على التّهديد والخوف من العقاب.[3] ومع ذلك، فإنّ الشّرعيّة تزوّد السّلطة السّياسيّة على أساس تصوّر أنّ السّلطات لها الحقّ في القيادة إلى الحدّ الذي يتمّ فيه اختيار سلطة من خلال وسائل مشروعة (مثل الانتخابات الحرّة والنّزيهة)، ومن ثمّ، فإنّ القرارات أو القواعد التي يتمّ فرضها من قِبل تلك السّلطة ستكون مقبولة بشكل طوعيّ.[4]

وهناك الكثير من الأدلّة على أنّ السّلطات والمُؤسّسات السّياسيّة يُنظر إليها أنّها أكثر شرعيّة عندما تمارس سلطتها من خلال الإجراءات التي يعدّها النّاس عادلة،[5] وقد اقترح Leventhal (1980) أنّ الاتّساق (أي عندما يتمّ تطبيق العمليّة باستمرار من خلال الأشخاص والوقت)، وقمع التّحيّز (أي إنّ صنّاع القرار محايدون) ودقّة المعلومات (أي إنّ القرارات لا تستند إلى معلومات

(1) Hegtvedt, Johnson, & Watson, 2016; Jost & Major, 2001

(2) Tyler, 2006a, p. 375

(3) Moghaddam, 2013

(4) Tyler, 2006b; Tyler & Jackson, 2013

(5) Tyler, 1984, 2006a

خاطئة)، والقدرة الصّحيحة (أي توجد إجراءات لتصحيح النّتائج السّيّئة)، والتّمثيل أو الصّوت (على سبيل المثال، يتمّ سماع جميع المَجموعات الفرعيّة في السّكّان المتأثّرين بالقرار)، والأخلاق (أي إنّ العمليّة تدعم المعايير الشّخصيّة للأخلاق)؛ هي السّمات المميّزة للعدالة الإجرائيّة. **وقد لُحظ في الدّراسات العديدة ارتباط إيجابيّ بين تصوّرات العدالة الإجرائيّة ونسب الشّرعيّة السّياسيّة فيما يتعلّق بالمُؤسّسات التّشريعيّة** مثل الكونجرس الأمريكيّ،[1] والمُؤسّسات القانونيّة مثل محكمة العليا،[2] والسّلطات مثل الشّرطة.[3] ويمكن القول بعبارة أخرى: كلّما زاد النّظر إلى السّلطات السّياسيّة أنّها تفي بمعايير العدالة الإجرائيّة نُظر إليها أكثر أنّها جديرة بالثّقة وشرعيّة ولها الحقّ في القيادة.

وهناك أسباب نظريّة وتجريبيّة جيّدة لافتراض أنّ تصوّرات العدالة الإجرائيّة والشّرعيّة السّياسيّة يعزّز بعضها بعضاً. وفي حين إنّ نظريّة النّصفة الاستكشافيّة تشير إلى أنّ هناك تأثيراً سببيّاً للعدالة الإجرائيّة على تصوّرات الشّرعيّة السّياسيّة،[4] فإنّ (SJT) قد تقترح أيضاً أنّ تصوّرات الشّرعيّة السّياسيّة (إضافة إلى سوابق أخرى من نظام الحكم) يمكن أن تعزّز تصوّرات العدالة الإجرائيّة.[5]

ونلخّص هنا كلا النّهجين النّظريّين، ونقدّم نظرة عامّة إلى الأدلّة التّجريبيّة التي تؤثّر في كلّ منهما.

فالافتراض المركزيّ لنظريّة النّصفة الاستكشافيّة، هو أنّ النّاس في المُنظّمات والمُجتمَعات **يواجهون معضلة اجتماعيّة أساسيّة عندما يتعلّق الأمر بالثّقة في**

---

(1) Farnsworth, 2003

(2) Gibson, Caldiera, & Spence, 2003

(3) Tyler, 2011

(4) Lind, 2001

(5) van der Toorn, Tyler, & Jost, 2011

**السّلطات السّياسيّة ودعمها.**[1] وفي حين إنّ النّاس يفيدون عموماً من البنى التّنظيميّة عن طريق السّلع الجماعيّة (على سبيل المثال استخدام الضّرائب لبناء الطّرق)، فهناك أيضاً خطر الاستغلال من القادة الأقوياء! ووفقاً للنّظريّة، يستخدم النّاس معايير العدالة الإجرائيّة إشاراتٍ إرشاديّةً يمكن من خلالها تقييم مصداقيّة السّلطات. فعندما تتصرّف السّلطات بما يتماشى مع هذه المعايير، فإنّها تعرب عن استعدادها للتّضحية ببعض من دواعيها (على سبيل المثال الأشياء التي يمكن الحصول عليها من خلال استغلال سلطتها) لصالح أتباعها![2] ومن ناحية أخرى، تميل السّلطات التي تتجاهل هذه المعايير إلى أن يُنظر إليها أنّها غير جديرة بالثّقة؛[3] وعلى الرّغم من أنّ أكثر الأبحاث التي تتناول الآثار السّببيّة للعدالة الإجرائيّة في الشّرعيّة المُتصوّرة والجدارة بالثّقة قد أُجريت في سياقات تنظيميّة، إلّا أنّ هناك بعضاً من الدّراسات التي توثّق هذا الارتباط في السّياقات السّياسيّة.[4]

وعلى العكس من اتّجاه السّببيّة، يقترح (SJT) أنّ مُعالَجة المعلومات حول العدالة الإجرائيّة يمكن أن تتأثّر بحدّ ذاتها بالدّافع لإدراك أنّ النّظام شرعيّ وعادل؛[5] ويفترض أنّ الدّافع الدّفاعيّ للنّظام قويّ بشكل خاصّ للأفراد الذين عندهم دوافع معرفيّة أو وجوديّة أو علائقيّة متزايدة مثل أولئك المُعرّضين

---

(1) Lind, 2001

(2) Colquitt & Rodell, 2011; Van Dijke, De Cremer, & Mayer, 2010

(3) Tyler & Wakslak, 2004

(4) Clawson, Kegler, & Waltenburg, 2001; Gangl, 2003; Kershaw & Alexander, 2003; Murphy, 2004; Terwel, Harinck, Ellemers, & Daamen, 2010; Tyler & Caine, 1981; Tyler, Rasinski, & McGraw, 1985

(5) Jost & van der Toorn, 2012

لأحوال التّهديد. فعلى سبيل المثال، لحظ Feygina & Tyler (2009) أنّ المشاركين الذين كانوا مرتفعين (مقابل منخفضين) في تبرير النّظام كانوا أقلّ احتمالاً لدمج المعلومات حول الظّلم الإجرائيّ من قِبل السّلطات القانونيّة في تقييماتهم لمصداقيّتهم. وتشير أدلّة أخرى بالمثل إلى أنّ الشّرعيّة السّياسيّة تعزّز التّشويه الدّافعيّ لتصوّرات العدالة الإجرائيّة،[1] أي إنّه كلّما زاد إدراك النّاس لشرعيّة السّلطة، «بدأ» تبرير النّظام، وهو ما يخفّف من آثار تصوّرات الظّلم الإجرائيّ.

**العدالة الإجرائيّة والتّعاون المدنيّ:**

يُفهم التّعاون عموماً أنّه نوع من السّلوك يتصرّف فيه النّاس ليس فقط من حيث مصلحة شخصيّة؛ ولكن أيضاً لمُساعَدة الأفراد الآخرين أو مُجتمَعاتهم أو المُجتمع ككلّ.[2] ويمكن على المستوى المُجتمعيّ أن يتّخذ التّعاون بين الأفراد عدّة أشكال مثل العمل التّطوّعيّ، والتّبرّع بالمال، ودفع الضّرائب، والمُشارَكة في الحركات الاجتماعيّة. ونشير إلى هذه الأنواع من السّلوكات على مستوى المُجتمع بالتّعاون المدنيّ. وقد اقترح Tyler & Blader (2003) صلة نفسيّة بين العدالة الإجرائيّة والتّعاون المدنيّ. ونحدّد في هذا القسم الخطوط العريضة لافتراضاتها النّظريّة، ونراجع الأدلّة التي تؤثّر في هذا المنظور.

يربط أنموذج القيمة الجماعيّة للعدالة الإجرائيّة العدالة الإجرائيّة بالدّوافع العلائقيّة الأساسيّة،[3] ويشير الأنموذج إلى أنّ تقييمات الأفراد للعدالة الإجرائيّة مرتبطة بالرّغبة في الحفاظ على مكانة عالية بشكل معقول في الفئات الاجتماعيّة التي ينتمون إليها. وبكلام أدقّ، قال Tyler (1994): إنّ النّاس يستخدمون

(1) Colquitt & Rodell, 2011; Vainio, 2011; van der Toorn et al., 2011

(2) Deutsch, 1975; Penner, Dovidio, Piliavin, & Schroeder, 2005

(3) Tyler & Lind, 1992

معلومات حول كيفيّة معاملتهم من قِبل الآخرين لتحديد أحوالهم داخل مَجموعة أو مُنظّمة أو مُجتمع.

إنّ المُعامَلة العادلة والكرامة تعربان عن القبول الاجتماعيّ (والمكانة الاجتماعيّة المرتفعة بشكل معقول) في حين إنّ المُعامَلة غير العادلة وبغير احترام؛ يُفترض أنّها تنقل الرّفض الاجتماعيّ (والحال الاجتماعيّة المتدنّيّة). ويطورّ أنموذج مُشارَكة المَجموعة هذا المنطق لشرح كيفيّة ترجمة العدالة الإجرائيّة إلى تعاون مع الآخرين،[1] وعلى أساس نظريّة الهويّة الاجتماعيّة؛[2] ويجادل المؤلّفان في أنّ المُعامَلة العادلة في مَجموعة أو مُنظّمة أو مُجتمع تعزّز الفخر والشّعور بالتّميّز الذي يكتسبه الفرد من عضويّة المَجموعة. ويتمّ نتيجة لذلك تنشيط الأهداف والدّوافع القائمة على المَجموعة، ويكون النّاس أكثر استعداداً للدّفاع عن المصالح الجماعيّة والتّعاون مع أعضاء المَجموعة الزّملاء.[3]

وقد ركّزت أكثر الدّراسات التي تبحث في آثار العدالة الإجرائيّة على التّعاون على سلوكات المُواطَنة التّنظيميّة، أي الأنشطة المؤيّدة للمُجتمع التي تساعد مُنظمة؛ ولكنّها ليست بالمعنى الدّقيق للكلمة جزءاً من واجب الفرد المهنيّ،[4] إضافة إلى ذلك، هناك دليل على أنّ تصوّرات العدالة الإجرائيّة يمكن أن تعزّز أعمال التّعاون المدنيّ مثل تقديم المُساعَدة للشّرطة.[5]

وتقترح مَجموعة البحث هذه تعزيز امتثال المواطنين للقانون بشكل عامّ

---

(1) Tyler & Blader, 2003

(2) Tajfel & Turner, 1979

(3) De Cremer & Tyler, 2005

(4) للتّحليل البعديّ، انظر Whitman, Caleo, Carpenter, Horner, & Bernerth, 2012

(5) Mazerolle, Bennett, Davis, Sargeant, & Manning, 2013

وعمل الشّرطة بشكل خاصّ عندما يتواصل الموظّفون بطريقة تتّبع مبادئ العدالة الإجرائيّة.[1] وفي تجربة ميدانيّة واحدة على سبيل المثال، كان دافعو الضّرائب الأستراليّون أكثر استعداداً لتقديم إقرار ضريبيّ بعد أن تلقّوا رسالة تذكير تلتزم بمعايير النّصفة الإجرائيّة مُقارنة بخطاب تذكير عاديّ.[2]

ويمكن القول في الختام: هناك أسباب نظريّة وتجريبيّة لافتراض وجود علاقة مُتبادَلة بين تصوّرات العدالة الإجرائيّة ونسب الشّرعيّة للسّلطات والمُؤسّسات السّياسيّة. وتقترح النّظريّة الاستدلاليّة للعدالة أنّ هناك تأثيراً سببيّاً لتصوّرات العدالة الإجرائيّة على إسناد الشّرعيّة السّياسيّة. ومن ناحية أخرى، تقترح (SJT) أنّ تصوّرات الشّرعيّة السّياسيّة (إضافة إلى سوابق أخرى لتحفيز تبرير النّظام) يمكن أن تعزّز تصوّرات العدالة الإجرائيّة. والأهمّ من ذلك، أنّ الأدلّة التّجريبيّة ـ حتّى الآن ـ قد اقتصرت إلى حدّ كبير على البيانات المقطعيّة التي تمّ الحصول عليها في السّياقات التّنظيميّة. وهناك حاجة لمزيد من البحوث التّجريبيّة التي تتناول العلاقات ثنائيّة الاتّجاه بين العدالة الإجرائيّة والشّرعيّة في المجال السّياسيّ؛[3] وبالنّظر إلى المخاوف المستمرّة بشأن انخفاض مُعدّلات المُشارَكة المدنيّة ورأس المال الاجتماعيّ في المُجتمَعات الحديثة؛[4] سيكون من المفيد بشكل خاصّ توسيع نطاق البحث التّجريبيّ للتّحقيق في الطّرق التي يمكن من خلالها للعدالة الإجرائيّة أن تعزّز التّعاون والمُشارَكة في عالم السّياسة.

---

(1) Doyle, Gallery, Coyle, & Commissioners, 2009; Tyler & Huo, 2002; Wenzel, 2002

(2) Wenzel, 2006

(3) van der Toorn, Napier, & Dovidio, 2014

(4) Putnam, 2000

## الظّلم المُدرَك والاحتجاج السّياسيّ:

نقدّم في هذا القسم من الفصل نظرة شاملة للأنموذجات والمتغيّرات التي تمّ استخدامها لشرح دافع الفرد للمُشارَكة في الاحتجاج السّياسيّ.

لماذا يُعدّ الاحتجاج السّياسيّ موضوعاً مهمّاً في أبحاث العدالة الاجتماعيّة؟

أحد الأسباب، أنّه عندما يسأل الباحثون النّشطاء السّياسيّين عن سبب احتجاجهم، فإنّ الإجابة الأكثر شيوعاً تتضمّن إدراك الظّلم الاجتماعيّ.[1] وبعبارة أخرى: ترتبط تقييمات العدالة ارتباطاً وثيقاً بنوايا الاحتجاج في أكثر الرّوايات، ويُنظر إلى الاحتجاج السّياسيّ أنّه إعراب عن الفعل الجمعيّ الذي يمكن تعريفه بأنّه **كلّ إجراء يرمي إلى الحفاظ على مكانة المَجموعة الخاصّة أو تعزيزها.**[2] وقد يتمّ الاحتجاج أيضاً خارج القنوات أو المُؤسّسات السّياسيّة «العاديّة»؛ وغالباً ما يتمّ إطلاقه من قبل حركات مُعارضة. وتشتمل الأمثلة على المُظاهرات وقطع الشّوارع وأعمال الشّغب، زيادة على الأنشطة التي يقوم بها الأفراد مثل التّوقيع على عريضة أو التّبرع بالمال لدعم القضايا الجماعيّة والمُنظّمات الاجتماعيّة.

## الأنموذجات التي تتنبّأ بالاحتجاج السّياسيّ:

تشير فروع البحث المختلفة في علم الاجتماع والعلوم السّياسيّة وعلم النّفس إلى أنّ ثلاثة متغيّرات مهمّة بشكل خاصّ في تحديد نوايا الاحتجاج؛ هي إدراكات الظّلم الاجتماعيّ، وإدراكات فعاليّة المَجموعة (مُعتقدات الأفراد في أنّ المَجموعة قويّة بما يكفي لمُعالجَة مظالمها)، والهويّة الاجتماعيّة (مدى أهمّيّة

---

(1) Wright, 2001

(2) Wright, 2001

المَجموعة بالنّسبة للأفراد).[1]

ونصف فيما يلي كلّ عنصر من هذه العناصر الثّلاثة قبل تقديم أنموذج يجمعها.

يشكّل إدراك الظّلم الاجتماعيّ أحد أقوى العوامل التي تنبئ بالفعل الجمعيّ، وتؤدّي كلّ من إدراكات العدالة الإجرائيّة والتّوزيعيّة عملاً مهمّاً في أدبيّات الفعل الجمعيّ. ويمكن تحفيز أعضاء المَجموعات المستاءة للانخراط في فعل جمعيّ لأنّهم يقيّمون توزيع النّتائج بأنّه غير عادل (كالتّمييز بين الجنسين) أو لأنّهم يقيّمون الإجراءات بأنّها غير عادلة (عندما يُحرمون من التّصويت). ومع ذلك، فإنّ تصوّرات العدالة هذه ليست بالضّرورة متباينة. فعلى سبيل المثال، اختار Van Zomeren et al (2008) في مراجعته التّحليليّة البعديّة، عدم التّمييز بين تصوّرات العدالة القائمة على النّتائج غير العادلة مقابل المُعامَلة غير العادلة، واقترح أن تكون العلاقة بين مفهومات العدالة المختلفة والفعل الجمعيّ متشابهة.

وقد اكتشف علماء الاجتماع منذ زمن بعيد أنّ التّجربة الذّاتيّة للحرمان، أي تصوّر الحرمان النّسبيّ، هي عادة أكثر أهمّيّة من المستويات الموضوعيّة للحرمان عندما يتعلّق الأمر بتحفيز السّلوك الاحتجاجيّ،[2] وتشير العديد من الدّراسات إلى أنّ من المُرجّح أن ينخرط النّاس في فعل جمعيّ مُصمّم لتحسين عدم المُساواة عندما ينظرون إلى مَجموعتهم أنّها محرومة نسبيّاً مُقارَنة بمَجموعة مرجعيّة بارزة.[3] ومع ذلك، لا ينظر النّاس دائمًا إلى مجَموعاتهم أنّها محرومة نسبيّاً، حتّى

(1) Klandermans, 1997; van Stekelenburg & Klandermans, 2010; Van Zomeren, Postmes, & Spears, 2008

(2) Stouffer, Suchman, DeVinney, Star, & Williams, 1949

(3) Runciman, 1966

عندما تكون هناك أسباب وجيهة للاعتقاد بأنّها كذلك.[1]

وعلى أيّ حال، فإنّ الاحتجاج السّياسيّ ليس مُجرّد ردّ فعل عاطفيّ على الظّلم الاجتماعيّ المُتصوّر. ومن المُرجّح ـ من منظور أكثر تداوليّة (وربما عقلانيّة) ـ **أن ينخرط النّاس في فعل جمعيّ عندما يعتقدون في أنّ القيمة المُتوقّعة لفوائد العمل تتجاوز القيمة المُتوقّعة للتّكاليف**. ويتوقّف الكثير في هذا الحساب على تصوّرات فعالية المَجموعة، مادام الأفراد مستعدّين فقط لقبول مخاطر المُشارَكة (والتي غالباً ما تتضمّن احتمال الإصابة أو الاعتقال) إلى الحدّ الذي يعتقد فيه أفراد مَجموعة ما أنّ مَجموعتهم من المرجّح أن تنجح.[2]

وتشير الأبحاث الحديثة في الوقت ذاته إلى أنّ هذا قد يكون أكثر صحّة بالنّسبة للفعل الجمعيّ غير التّخريبيّ (أي المعياريّ مثل المُظاهرات السّلميّة) منه بالنّسبة للفعل الجمعيّ التّخريبيّ (اللاّمعياريّ، أي الإجراءات التي لا تتماشى مع المُجتمع مثل الاحتجاجات العنيفة).

وهناك بعض من الأدلّة التي تشير إلى أنّ أعضاء المَجموعة سيكونون أكثر ميلاً إلى **اختيار أشكال الاحتجاج التّخريبيّة** إلى الحدّ الذي يشعرون فيه بأنّ المَجموعة لن تكون قادرة على حلّ مظالمها من خلال قنوات غير تخريبيّة![3] وتتطابق ـ بشكل تقريبيّ ـ التّفاعلات مع هذين النّوعين من المواقف مع التّمييز بين المُواجهة التي تركّز على العاطفة، حيث يتنبّأ الغضب استجابة للظّلم المُدرك بالاحتجاج، والتّكيّف الذي يركّز على المشكلة، حيث تكون فعاليّة المَجموعة

(1) Jost & Kay, 2010

(2) Kelly & Breinlinger, 1996; Mummendey, Kessler, Klink, & Mielke, 1999; Tausch et al., 2011; Van Zomeren, Spears, Fischer, & Leach, 2004

(3) Tausch et al., 2011

مفتاح التّنبّؤ بالسّلوك الاحتجاجيّ.[1]

ويمكن القول أخيراً: يُعدّ التّوحّد الاجتماعيّ مؤشّراً مهمّاً للتّنبّؤ بالمُشارَكة في الاحتجاج السّياسيّ.

ووفقاً لنظريّة الهويّة الاجتماعيّة،[2] فإنّ النّاس يسعون إلى الحفاظ على التّميّز الإيجابيّ للمَجموعة، وكلّما زادت قوّة توحّد الفرد بمَجموعة اجتماعيّة مُعيّنة، زادت احتماليّة مُشاركته في الفعل الجمعيّ لتحسين أحوال تلك المَجموعة.[3] وعلى الرّغم من أنّ التّوحّد بالمَجموعة الاجتماعيّة ذات الصّلة (مثل النّساء أو المثليّين والمثليّات) يتنبّأ بدعم الاحتجاج، إلّا أنّ التّوحّد المُسيّس أو «توحّد الحركة الاجتماعيّة» (على سبيل المثال، التّوحّد بالحركة النّسويّة أو المثليّين والسّحاقيّات) يُعدّ مؤشّراً أقوى بكثير بشكل عامّ،[4] وتشير هذه الحقيقة الأخيرة إلى عمل أكثر للأيديولوجيّة السّياسيّة (ودافع تبرير النّظام) أكثر ممّا تنبئ به بعض أنموذجات الفعل الجمعيّ.[5]

وقد أخذ Van Zomeren et al. (2008) في الاهتمام العناصر الثّلاثة للظّلم المُدرك، والفاعليّة الذّاتيّة الجماعيّة، والهويّة الاجتماعيّة، واقترح أنّ الهويّة الاجتماعيّة هي مركزيّة للفعل الجمعيّ، **لأنّها لا تحفّز السّلوك الاحتجاجيّ فحسب، بل تؤثّر أيضاً في تقييم الظّلم والفاعليّة**. وقد لحظ هؤلاء الباحثون أنّ مشاعر الظّلم (التي وصفوها بـ «الظّلم المؤلم») كانت منبئات أفضل لدعم

(1) Van Zomeren et al., 2004

(2) Turner, 1979 Tajfel &

(3) Jost, Chaikalis-Petritsis, et al., 2012; Kelly & Breinlinger, 1996; Simon & Klandermans, 2001; Van Zomeren et al., 2004, 2008

(4) & Simon, 2004 .Stürmer

(5) لكن انظر Jost, ChaikalisPetritsis, et al., 2012

الاحتجاج من تقييمات الظّلم القائمة على العقيدة (الظّلم غير المؤثّر). وزيادة على ذلك، يشير عمل Rothmund, Baumert, & Zinkernagel (2014) إلى أنّ حساسية العدالة من منظور المراقب (أي الميل إلى تجربة غضب عند لحظ الظّلم الموجّه إلى الآخرين) كانت أكثر احتمالاً من حساسية العدالة من منظور الضّحيّة (أي الميل إلى الشّعور بالغضب عند التّفكير في الظّلم الموجّه إلى الذّات) للتّنبّؤ بالغضب المُبلّغ عنه ذاتيّاً بشأن الظّلم الإجرائيّ والسّلوك الاحتجاجيّ.

وعلى الرّغم من حقيقة أنّ الباحثين حدّدوا العديد من المتغيّرات المرتبطة بنوايا الاحتجاج، إلّا أنّ المُشارَكة الفعليّة في الفعل الجمعيّ نادرة نسبيّاً، لا سيّما في ضوء المستويات العالية من عدم المُساواة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة في جميع أنحاء العالم.[1]

ونناقش في الفقرة التّالية عدداً من العوائق النّفسيّة الاجتماعيّة التي قد تمنع الأفراد من الانخراط في الاحتجاج.

**عوامل استقرار النّظام التي تعيق الاحتجاج السّياسيّ:**

لماذا يفشل النّاس في كثير من الأحيان في الاحتجاج على مصادر الحرمان؟!

سوف نقدّم في هذه الفقرة ثلاثة عوامل استقرار للنّظام تساعد في تفسير سبب امتناع أفراد الفئات المحرومة عن تطوير أو ـ ببساطة ـ فقدان الاهتمام بالفعل الجمعيّ. وهذه العوامل هي: عمليّات تبرير النّظام، واستراتيجيّات الإبداع الاجتماعيّ، والاتّصال من خلال المَجموعات بين أعضاء المَجموعة ذات المكانة المنخفضة والعالية.

وتقترح (SJT) أنّ عند النّاس الدّافع لإضفاء الشّرعيّة على الحال الحاضرة،

(1) Jost & Kay, 2010

ومن ثمّ النّظام المُجتمعيّ العامّ.[1] ويمكن أن يؤثّر هذا الدّافع في بنى المُعتقَدات، ليس فقط لأولئك الذين يفيدون من النّظام؛ ولكن أيضاً لأولئك المحرومين منه. ويمكن فهم اعتقاد الشّخص في عالَم عادل؛ والذي يعكس الرّغبة في إدراك العالَم بوصفه مكاناً عادلاً يحصل فيه كلّ شخص على ما يستحقّه؛[2] أنّه إعراب عن دوافع تبرير النّظام.[3] **وتزيد المُعتقَدات المُبرّرة للنّظام ـ بما في ذلك الاعتقاد بعالم عادل ـ من قبول النّاس للنّتائج غير المتكافئة، وتقوّض بشكل مباشر نواياهم للمُشارَكة في الاحتجاج ضدّ الظّلم الاجتماعيّ.**[4] وزيادة على ذلك، فإنّ تأييد المُعتقدات التي تبرّر النّظام؛ يخفّف من العلاقة بين الحرمان النّسبيّ ودعم الاحتجاج. فعلى سبيل المثال، كان الارتباط بين الشّعور بالحرمان النّسبيّ ودعم التّعبئة السّياسيّة نيابة عن المَجموعة الخاصّة به ضعيفاً بالنّسبة للأفراد الذين كانوا مرتفعين (مقابل منخفض) على تبرير النّظام في عيّنة تمثيليّة على المستوى الوطنيّ في نيوزيلندا.[5] ويمكن القول باختصار: إنّ الأفراد الذين يؤيّدون المُعتقَدات التي تبرّر النّظام؛ هم أقلّ احتمالا لإدراك التّمييز القائم على المَجموعة؛ حتّى عندما يعانون من التّمييز ضدّهم، وحتّى إذا كانوا يرون أنّ هناك ضرراً، فإنّهم لا يتّخذون أيّ إجراء بالضّرورة؛ وقد يعتقدون في أنّ مَجموعتهم تستحقّ مكانتها الأدنى أو أنّها كلّها **جزء من خطّة الله**، أو أنّ الأشياء ستصبح ملائمة على المدى الطّويل.[6]

---

(1) Jost & Banaji, 1994

(2) Lerner, 1980

(3) Jost & Hunyady, 2005

(4) Becker & Wright, 2011; Jost, Chaikalis-Petritsis, et al., 2012; Jost, Stern, & Kalkstein, 2012; Olson & Hafer, 2001; Wakslak, Jost, Tyler, & Chen, 2007

(5) Osborne & Sibley, 2013

(6) Jost et al., 2014; Stroebe, 2013

ويتعلّق العامل الثّاني بإغراء الاستراتيجيّات البديلة التي يمكن لأفراد الفئات المحرومة استخدامها للتّعامل مع (بدلاً من التّحدّي) حال غير عادلة. وقد حدّد Turner and Tajfel (1979) في إطار نظريّة الهويّة الاجتماعيّة ثلاث استراتيجيّات مختلفة يمكن لأفراد الفئات المحرومة استخدامها لإصلاح صورهم السّلبيّة (أو الوصمة).

فأوّلاً، ما دامت حدود المَجموعة قابلة للاختراق، أمكن لأعضاء المَجموعات المحرومة الخروج من المَجموعة، والسّعي إلى التّنقّل الصّاعد بمفردهم، مثل القبول في مَجموعة ذات مكانة أعلى. وعندما تكون حدود المَجموعة غير نافذة مع النّظر إلى الفروق في الحال بين المَجموعات أنّها ثابتة وشرعيّة، فإنّ من المُرجّح أن ينخرط أعضاء المَجموعات المحرومة في **استراتيجيّات الإبداع الاجتماعيّ**، مثل: (أ) الانخراط في المُقارَنة الاجتماعيّة التّنازليّة (بدلاً من التّصاعديّة)، و(ب) التّأكيد على بُعد جديد للمُقارَنة، و(ج) إعادة تسمية سمة المَجموعة السّلبيّة المُحدّدة خارجيّاً أنّها إيجابيّة.

وتتمثّل الاستراتيجيّة الثّالثة لإدارة الهويّة في المُشارَكة في الفعل الجمعيّ الرّامي إلى إحداث التّغيير الاجتماعيّ. ويكون مثل هذا الإجراء على الأرجح عندما تكون حدود المَجموعة غير نافذة ويُنظر إلى علاقات الحال أنّها غير شرعيّة وغير مستقرّة.

وقد كشفت الأبحاث أنّ السّعي وراء الارتقاء الفرديّ واثنتين على الأقلّ من استراتيجيّات الإبداع الاجتماعيّ الثّلاث، تميل إلى إضعاف الدّافع للفعل الجمعيّ. فحتّى عندما يعتقد النّاس في أنّ أقلّيّة صغيرة جدّاً من أعضاء المَجموعة (أي «الرّموز المميّزة») قادرة على الانضمام إلى مَجموعة ذات مكانة أعلى، فإنّ اهتمامهم بالاحتجاج ينخفض بشكل كبير![1] وزيادة على ذلك، عندما ينخرط

(1) Wright & Taylor, 1999

النّاس في مُقارَنة اجتماعيّة تنازليّة (من خلال مُقارَنة مَجموعتهم مع مَجموعة أسوأ حالاً)، فإنّ اهتمامهم بالاحتجاج على عدم المُساواة البنيويّ يتقوّض.[1] وبالمثل، عندما يقارن أعضاء مَجموعة ذات مكانة منخفضة مَجموعتهم بمَجموعة أخرى على بُعد جديد (مكمّل) للحال يتفوّق فيه داخل المَجموعة (على سبيل المثال، عندما تقارن النّساء أنفسهنّ بالرّجال من حيث المهارات الاجتماعيّة بدلاً من القوّة)، يفقدون الاهتمام بالاحتجاج، لأنّ مشاعر الحرمان النّسبيّ تضاءلت؛[2] ويبدو أنّ استراتيجيّة الحفاظ على الهويّة الوحيدة التي لم تقوّض نوايا الاختبار هي إعادة تعيين سمة المَجموعة المفروض سلباً أنّها إيجابيّة (على سبيل المثال، «الأسود جميل»). وباختصار، إذن، فإنّ السّعي وراء استراتيجيّات بديلة للتّعامل مع الهويّة الاجتماعيّة الموصومة قد يثني عن المُشارَكة في الاحتجاج الرّامي إلى إحداث تغيير اجتماعيّ.

وهناك عامل ثالث لتثبيت النّظام له علاقة بالصّراعات المُحتملة بين الولاءات الوجدانيّة والحفاظ على توجّه التّغيير الاجتماعيّ؛ فقد يحدث مثل هذا النّزاع عندما يكون لأفراد المَجموعة المحرومة اتّصال اجتماعيّ إيجابيّ مع أعضاء مَجموعة خارجة عن المألوف. ونظراً لأنّ الاتّصال بين المَجموعات هو أحد أكثر الطّرق فاعليّة لتقليل التّعصّب وزيادة الإعجاب بين المَجموعات؛[3] فهو يتعارض مع بعض المشاعر القائمة على المَجموعة (مثل الغضب المُوجّه إلى المَجموعة الخارجيّة المتميّزة) التي هي منبئ مهمّ بالاحتجاج. وقد اكتشف الباحثون أنّ وجود صديق واحد على الأقلّ ينتمي إلى المَجموعة المحظوظة، يقلّل من اهتمام أعضاء المَجموعة المحرومين بالمُشارَكة في الفعل الجمعيّ الرّامي

(1) Becker, 2012

(2) Becker, 2012

(3) Pettigrew & Tropp, 2008

إلى مُعالجَة عدم المُساواة.[1] وتتمثّل إحدى طرق تجنّب هذه المعضلة (أو التّغلّب عليها) في مُشارَكة أفراد المَجموعات المحرومة تصوّراتهم عن عدم شرعيّة الحال القائمة في مواقف الاتّصال بين المَجموعات،[2] ويمكن القول باختصار إذن: إنّ مُعتقدات وإيديولوجيّات تبرير النّظام، واستراتيجيّات إدارة الهويّة، والولاءات المتضاربة؛ جميعها **قادرة على كبح تصوّرات الحرمان النّسبيّ والظّلم الاجتماعيّ**. ويساعد الفهم العلميّ لهذه العوامل الثّلاثة في مُعالجة السّؤال عن سبب ندرة الاحتجاج، نظراً لمدى عدم المُساواة والاستغلال الذي لا يزال موجوداً في المُجتمَعات حول العالم.

## المُلخّص والاستنتاجات:

قمنا في هذا الفصل بمُراجعة الأدبيّات النّظريّة والتّجريبيّة التي تتناول كيفيّة ارتباط قضايا العدالة الاجتماعيّة بالتّفكير السّياسيّ ومُشارَكة الأشخاص العاديّين. وقد حدّدنا ثلاث وجهات نظر نظريّة سائدة، وراجعنا النّتائج التّجريبيّة التي تؤثّر في كلّ منها. ونوجّه الضّوء في هذا المقطع الختاميّ على النّتائج الأوّليّة وكذلك الفجوات في كلّ مجال من مجالات البحث الثّلاث. وحدّدنا أخيراً طرقاً للبحث المستقبليّ عند تقاطع علم النّفس السّياسيّ وبحوث العدالة الاجتماعيّة.

وقمنا بادئ ذي بدء بمُراجعة البحث التّجريبيّ الذي يوضّح أنّ هناك اختلافات منهجيّة في كيفيّة إدراك اليساريّين (أو اللّيبراليّين) واليمينيّين (أو المحافظين) لقضايا العدالة الاجتماعيّة وتقييمها، لا سيّما عندما يتعلّق الأمر بالعدالة التّوزيعيّة (أي توزيع الفوائد والأعباء في المُجتمع). ولهذه الاختلافات علاقة بالأهمّيّة المُتصوّرة للعدالة الاجتماعيّة في الأحكام الأخلاقيّة وكذلك

(1) Dixon, Levine, Reicher, & Durrheim, 2012; Wright & Lubensky, 2009; Jost, Stern, et al., 2012

(2) Zhou, 2013 Becker, Wright, Lubensky, &

الأوزان النّسبيّة للمبادئ المختلفة للعدالة التّوزيعيّة (كالمُساواة مقابل الجدارة). واستناداً إلى نظريّة تبرير النّظام،[1] ونظريّة الهيمنة الاجتماعيّة؛[2] يمكن تفسير هذه الاختلافات بمُصطلَحات دافعيّة على الأقلّ جزئيّاً. وتسهم مثل هذه الاكتشافات في فهم اجتماعيّ نفسيّ للصّراع الأيديولوجيّ بما في ذلك ما يُسمّى «الانقسام الثّقافيّ» في الولايات المتّحدة حول القضايا الاجتماعيّة والسّياسيّة المثيرة للجدل (مثل الإجهاض والسّيطرة على السّلاح واستخدام التّعذيب والهجرة والاحتباس الحراريّ).

ويأمل المرء بأنّ هذه النّتائج ستوحي أيضاً بأساليب لحلّ النّزاع. وكما جادل Montada (2007) ، فإنّ إدراك المفهومات المختلفة للعدالة والاعتراف بها قد يوفّر خطوة مهمّة في اتّجاه مُعالجَة الصّراع الاجتماعيّ وتخفيفه. وهناك مهامّ أخرى مهمّة للبحث في المستقبل أيضاً. فعلى سبيل المثال، سيكون من المفيد للغاية تقديم منظور نمائيّ للتّأثير على التّساؤل حول كيف تجتمع الاتّجاهات ومفهومات العدالة في أواخر مرحلة المراهقة؟ وما هي الآليّات السّببيّة المُحدّدة المسؤولة عن التّنشئة الاجتماعيّة السّياسيّة والتّطوّر الأيديولوجيّ؟ وهل تتغيّر العلاقة بين الأيديولوجيا والعدالة الاجتماعيّة على مدى العمر؟

إنّ توفير إجابات مرضية عن أسئلة مثل هذه، يستلزم استخدام تصاميم البحث الطّوليّة وكذلك التّجريبيّة.

كما استعرضنا في الجزء الثّاني من هذا الفصل البحث التّجريبيّ عن العلاقات المُتبادلة الموجودة بين تصوّرات العدالة الإجرائيّة والشّرعيّة السّياسيّة. وبحسب نظريّة النّصفة الاستكشافيّة،[3] غالباً ما يستخدم النّاس المعايير القانونيّة الإجرائيّة إشاراتٍ

(1) Jost & van der Toorn, 2012

(2) Sidanius & Pratto, 1999

(3) den Bos, 2001 Lind, 2001; Van

استكشافيّةً يمكن من خلالها تقييم شرعيّة السّلطات وموثوقيّتها،[1] وهناك أيضاً دليل على أنّ تصوّرات العدالة الإجرائيّة يمكن أن تزيد من التّعاون المدنيّ. وفي الوقت ذاته، كلّما رأى الأفراد أنّ سلطة ما شرعيّة، فإنّ من المُتوقّع أن يعمل دافع تبرير النّظام بشكل أكبر، ما قد يقوّض الحساسية تجاه الظّلم الإجرائيّ. وهناك حاجة للبحث لفهم العلاقات المُتبادلة بشكل أفضل بين تصوّرات العدالة والظّلم الإجرائيّة والشّرعيّة السّياسيّة المُتصوّرة. فعلى سبيل المثال، قد يكون أحد أهداف البحث المستقبليّ التّحقيق في كيفيّة تطبيق عناصر العدالة الإجرائيّة بشكل فعّال من قِبل السّلطات السّياسيّة لمُحاكاة الشّرعيّة والجدارة بالثّقة، ومن ثمّ إحباط المُقاوَمة والتّمرّد. وتشير بعض الدّراسات إلى أنّه قد يكون من السّهل نسبيّاً تقويض الاحتجاج من خلال تعزيز التّصوّرات الوهميّة بوجود فرص، بما في ذلك فرص الإعراب عن الرّأي. فعلى سبيل المثال، تشير الأبحاث إلى أنّه مادام أفراد المَجموعات المحرومة يعتقدون في أنّ عدداً قليلاً من أفراد مَجموعتهم قادرون على الوصول إلى المناصب المتميّزة ـ حتّى عندما تظلّ الغالبيّة العظمى في حال محرومة ـ فإنّ مصلحة الفرد في الاحتجاج على عدم المُساواة البنيويّة تنخفض بشكل كبير![2] ولكن من زاوية مختلفة، فإنّ تزويد النّاس بالشّعور بأنّ عندهم صوتاً يمكن أن يعزّز الشّعور بالتّمكين، والإعراب عن المظالم يمكن أن يحفّز المزيد من المُطالبة بالعدالة الاجتماعيّة. وهناك حاجة إلى بحث مستقبليّ لتحديد متى تؤدّي العدالة الإجرائيّة إلى التّسامح مع عدم المُساواة وتبرير الحال القائمة ومتى تؤدّي إلى التّمكين وزيادة الدّافع للتّغيير الاجتماعيّ؟

كما ناقشنا في الجزء الثّالث من هذا الفصل المتغيّرات الاجتماعيّة النّفسيّة التي تتنبّأ برغبة الفرد في الانخراط في فعل جمعيّ من أجل التّغيير الاجتماعيّ. ولحظنا أنّ مفهومات العدالة تؤدّي عملاً رئيساً في تحفيز النّاس على التّصرّف ضدّ مصدر حرمانهم. وحوّلنا تركيزنا بعد مراجعة الآليّات التي تحفّز النّاس على المُشارَكة في

(1) Colquitt & Rodell, 2011; Van Dijke et al., 2010

(2) Wright, 2001

الاحتجاج إلى العوامل التي تساعد في تفسير سبب عدم رغبة العديد من الأفراد في اتّخاذ إجراءات ضدّ الحرمان القائم على الجماعة. وحدّدنا بنية المُعتقدات الإدراكيّة (مثل إيديولوجيّات تبرير النّظام) واستراتيجيّات إدارة الهويّة (أي الإبداع الاجتماعيّ) بوصفها عوامل رئيسة تساعد جنباً إلى جنب مع الولاءات المتضاربة على تفسير سبب ندرة الاحتجاج نسبيّاً. ويجب أن يدرس العملُ المستقبليّ كيف يمكن التّغلّب على تبرير النّظام من جانب المحرومين بحيث يكون النّاس أكثر دقّة في تصوّراتهم للحرمان النّسبيّ والظّلم الاجتماعيّ، ومن ثمّ، يكون عندهم دافع أكبر لإظهار التّضامن السّياسيّ والمُشارَكة في الفعل الجمعيّ.[1]

وتجدر الإشارة إلى أنّ الاهتمامات المتعلّقة بالعدالة قد تشجّع أيضاً المحظوظين على دعم السّياسات التي تؤدّي إلى إعادة توزيع الموارد الاقتصاديّة، وبهذا المعنى، قد تتعارض مع مصلحتهم الاقتصاديّة الذّاتيّة.[2] ومن المُرجّح أن تكون الاحتجاجات أكثر نجاحاً إلى الحدّ الذي يجعلها قادرة على كسب حلفاء من المَجموعات ذات الامتيازات وكذلك مراقبي الطّرف الثّالث؛ وهناك حاجة إلى البحث المستقبليّ لتحديد كيف يمكن لأعضاء المَجموعات شديدة التّنوّع أن يعملوا سويّاً مع الدّافع المُشترَك لتخفيف الظّلم الاجتماعيّ. وبقدر ما لم يميّز باحثو الفعل الجمعيّ بين آثار الظّلمين التّوزيعيّ والإجرائيّ؛ هناك حاجة إلى مزيد من العمل لتحديد ما إذا كان هذان النّوعان من التّقييمات لهما إجراءات رمزيّة مختلفة للمُشارَكة في الفعل الجمعيّ.

وبالعودة إلى اهتمام أكثر عموميّة، نوّد أن نقرّ بأنّنا لم نقدّم نظرة عامّة شاملة عن الطّرائق التي ترتبط بها اهتمامات العدالة الاجتماعيّة بالتّفكير والفعل السّياسيّ.[3]

---

(1) Subašiü, Reynolds, & Turner, 2008

(2) Smith & Tyler, 1996

(3) انظر لمزيد من المُناقَشَة المطوّلة Jost & Kay, 2010

وهناك ـ لسبب واحد ـ مَجموعة متزايدة من الأبحاث حول إسهامات الهبة والمُصالَحة في مُعالجة العواقب النّفسيّة للعنف السّياسيّ والنّزاع بين الجماعات.[1] وقد تمّ استلهام هذا العمل الذي يربط الفصل بين المُصالَحة السّياسيّة والنّظريّة والبحث حول العدالة التّصالحيّة؛ وكذلك تعزيزه من خلال التّدخّلات المُؤسّسيّة مثل لجنة الحقيقة والمُصالَحة في جنوب أفريقيّا؛[2] وهناك أيضاً خطوط بحثيّة اكتسبت مُؤخّراً اهتماماً علميّاً بسبب التّطوّرات السّياسيّة أو الاقتصاديّة أو التّكنولوجيّة. فعلى سبيل المثال، تصاعد الاهتمام بمسألة كيفيّة استخدام أشكال التّواصل السّياسيّ القائمة على الإنترنت (كعمل تويتر خلال «الرّبيع العربيّ»؛ وأشكال الدّيمقراطيّة في الحكومة الإلكترونيّة؛[3] وكيف يؤثّر في المُعالجة النّفسيّة الاجتماعيّة للمعلومات حول الظّلم الاجتماعيّ والسّلوك الاحتجاجيّ. وعلى هذا المنوال، اقترح Besley and McComas (2005) إطار عمل لدمج الرّؤى النّظريّة للبحث في العدالة الإجرائيّة والتّواصل السّياسيّ.

وقد بدأنا هذا الفصل باقتراح أنّ العدالة الاجتماعيّة هي في صميم الفعل السّياسيّ. ونختم بالإشارة إلى أنّ مجال السّياسة يعكس بشكل روتينيّ تطبيق مبادئ العدالة الاجتماعيّة الأساسيّة. وتُعدّ الدّراسات النّفسيّة عند تقاطع العدالة الاجتماعيّة والسّلوك السّياسيّ جزءاً لا يتجزّأ من حقل فرعيّ نشط ومتزايد من البحث. ويوفر هذا الحقل الفرعيّ رؤى أساسيّة لمُعالَجة الأسئلة النّظريّة والعمليّة في السّياسة ويقدّم طرقاً واعدة للاستكشاف المستقبليّ، لا سيّما في ضوء التّقنيّات الجديدة المرتبطة بوسائل التّواصل الاجتماعيّ.

***

(1) Amstutz, 2006

(2) Gibson, 2006

(3) Kang & Gearhart, 2010

# ما العدالة الاجتماعيّة؟
# مضامين لعلم النّفس[1]

إرين ثريفت وجيف شوغرمان

نظراً لاهتمام علماء النّفس والتزامهم على نطاق واسع بتعزيز العدالة الاجتماعيّة، تتناول هذه المقالة السّؤال التّالي:

**ما العدالة الاجتماعيّة؟**

وتفحص كذلك بشكل نقديّ جهود علماء النّفس في ذلك؛ كما تتمّ مُناقَشَة التّحدّيات المعاصرة لتعريف العدالة الاجتماعيّة؛ وكذلك المُشكلات النّاتجة عن عدم وجود توافق في الآراء بشأن معناها.

ولكون العدالة الاجتماعيّة لا يمكن فهمها إلّا في ضوء تاريخها الخاصّ، فقد تمّ تقديم لمحة تاريخيّة مُوجزة عن العدالة الاجتماعيّة، حيث يوفّر هذا التّاريخ أسس المُعالَجَة النّقديّة لمفهومات العدالة الاجتماعيّة والمُبادَرات النّفسيّة. وقد تمّ تقديم إطار عملFraser للعدالة الاجتماعيّة دليلاً نظريّاً لعلماء النّفس يمكن الدّفاع عنه في ضوء «أفضل مُقارَبة».

ويوجد الكثير من الحماس للعدالة الاجتماعيّة في علم النّفس، كما يتّضح من زيادة الإحالات إلى المُصطلَح في الأدبيّات النّفسيّة (الشّكل 1). ومع ذلك

(1) *Thrift, E. & Sugarman, J. (2019)* **What Is Social Justice? Implications for Psychology**. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology, V.39, N.1, 1–17.*

يُسأل: ما العدالة الاجتماعيّة؟

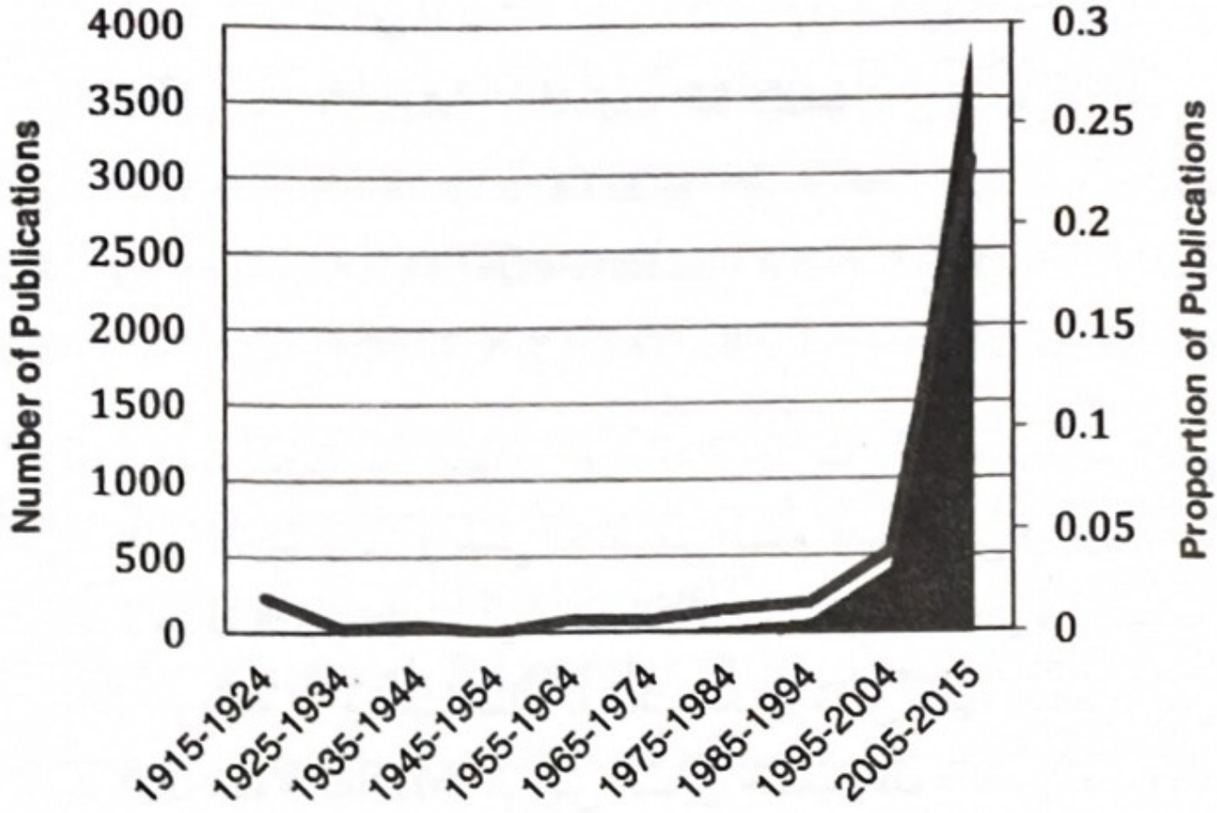
لقد ثبت أنّ من الصّعب الإجابة عن ذلك بشكل مفاجئ، حتّى بالنّسبة لأولئك الذين يعدّونه محور عملهم، فقد كان غموض «العدالة الاجتماعيّة» مصدر نقد لاذع؛[1] وهو ما دفع بعض الباحثين إلى استنتاج أنّ «**المُصطلَح قد يكون له قوّة عاطفيّة، لكن لا يوجد معنى حقيقيّ يتجاوز ذلك**»[2] وهدفنا هو مُحاوَلة تقديم إسهام متواضع في شرح بعض الصّعوبات في معنى «العدالة الاجتماعيّة» وتطبيق المُصطلَح في علم النّفس. وتحقيقاً لهذه الغاية، نستكشف التّحدّيات المُعاصرة لتعريف العدالة الاجتماعيّة والمشكلات النّاتجة عن عدم وجود توافق في الآراء بشأن معناها. ونجادل في أنّ أي استكشاف من هذا القبيل وتفسير للعدالة الاجتماعيّة من الأفضل أن يتمّ تحديده في ضوء تاريخه الخاصّ؛ فنقدّم نظرة عامّة تاريخيّة مُوجَزة للعدالة الاجتماعيّة في الدّول الدّيمقراطيّة الغربيّة النّاطقة باللّغة الإنجليزيّة، ثمّ مُعالَجة نقديّة لمعنى العدالة الاجتماعيّة والجهود التي يبذلها علماء النّفس في السّعي لتحقيق أهدافها، ثمّ نختم بعرض إطار عملFraser للعدالة الاجتماعيّة دليلاً نظريّاً لعلماء النّفس يمكن الدّفاع عنه في ضوء «أفضل تصوّر».[3]

---

(1) Hayek, 1976

(2) Miller, 1999, p. ix

(3) MacIntyre, 1988




الشّكل (1) منشورات العدالة الاجتماعيّة على ***PsycINFO***.

## غموض العدالة الاجتماعيّة:

يبدو أنّ الحديث عن العدالة الاجتماعيّة يدور في هذه الأيّام على شفاه الجميع! وبمُجرّد اقتصارها إلى حدّ كبير على الأحزاب الحكوميّة ذات الميول اليساريّة والمختصّين الاجتماعيّين والنّقابات العمّاليّة؛ انتشرت الرّغبة في العدالة الاجتماعيّة للمعلّمين، ومقدّمي الرّعاية الصّحّيّة، والمُجتمَعات الدّينيّة، ووسائل الإعلام، وحتّى الشّركات من خلال المفهوم الواسع لمسؤوليّة الشّركات.[1]

(1) على التّوالي:

(British Columbia Ministry of Education, 2008; Elementary Teachers' Federation of Ontario, 2011) ،(Canadian Nurses Association, 2009; Hixon, Yamada, Farmer, & Maskarinec, 2013; Patel, 2015) ،(Jeske, 2013; Media Alliance, n.d.; The Toronto Star, n.d)) ،Schneider, 2014).

**والعدالة الاجتماعيّة هي الآن حملة دوليّة، وقد تمّ بناء على طلب من الأمم المتّحدة في عام 2007 إعلان يوم 20 فبراير «اليوم العالميّ للعدالة الاجتماعيّة».**

ويتزايد الاهتمام بالعدالة الاجتماعيّة بشكل كبير في علم النّفس، ويكشف البحث في قاعدة بيانات Psy-cINFO عن ارتفاع كبير في عدد ونسبة المنشورات التي تدرج «العدالة الاجتماعيّة» بوصفها موضوعاً (الشّكل 1).

وقد كُرّست المجلاّت النّفسيّة؛[1] وأعداد المجلاّت الخاصّة لتأسيس علم نفس للعدالة الاجتماعيّة.[2] وأسّس العديد من أقسام علم النّفس في الجامعات مُختبرات للعدالة الاجتماعيّة،[3] أو استعملت اسم العدالة الاجتماعيّة صراحةً في بيانات الوظيفة.[4] وكانت هناك نداءات مكرورة من علماء النّفس، بمن في ذلك Melba Vasquez، الرّئيس السّابق لجمعيّة علم النّفس الأمريكيّة (APA)، لأولئك الذين يعملون في مجال التّخصّص لتوجيه انتباههم إلى قضايا العدالة الاجتماعيّة. وفي خطابها الرّئاسيّ لعام 2011، زعمت Vasquez أنّ «أبحاث علماء النّفس النّفسيّين أدّت إلى خطوات ملحوظة إلى الأمام في مجال العدالة الاجتماعيّة»[5] ودعت APA إلى «مواصلة التزامها طويل الأمد بالعدالة

(1) على سبيل المثال، مجلّة الفعل الاجتماعيّ في الإرشاد وعلم النّفس، ومجلّة علم النّفس الاجتماعيّ والسّياسيّ.

(2) على سبيل المثال، عدد كانون الثّاني 2009 من مجلّة الاستشارة التّربويّة والنّفسيّة، وعدد حزيران 2015 من مجلّة قضايا اجتماعيّة، وعدد شباط 2014 من مجلّة علم النّفس النّظريّ والفلسفيّ.

(3) على سبيل المثال، جامعة جورج ميسون، جامعة نيويورك، جامعة سياتل، جامعة سي مون فريزر، جامعة كولومبيا البريطانيّة، جامعة كاليفورنيا لوس أنجي ليه، جامعة ميريلاند.

(4) على سبيل المثال، مختبر علم الأعصاب الاجتماعيّ لتكوين الانطباع في جامعة شيكاغو، ومختبر الصّحّة العقليّة للرّضّع والأطفال في جامعة يورك، والعلاقات بين المجموعات ومختبر العدالة الاجتماعيّة في جامعة سيمون فريزر.

(5) كما ورد في Munsey, 2011, para. 1

الاجتماعيّة».[1]

**وعلى الرّغم من أنّ العديد من علماء النّفس يعلنون أنّ العدالة الاجتماعيّة مركزيّة لوظيفتهم التّخصّصيّة والمهنيّة، إلّا أنّه ليس من الواضح على الإطلاق ما يعنيه علماء النّفس بعبارة «العدالة الاجتماعيّة» وكيف يسهمون في تحقيق أهدافها؛ ولم يتلقّ مفهوم العدالة الاجتماعيّة سوى القليل من النّقد من علماء النّفس.** [2]« فقد كان علماء النّفس المُجتمعيّون راضين عن تفعيل مفهوم أو آخر موجود للعدالة الاجتماعيّة في عملهم من دون إعطاء مفهوم العدالة الاجتماعيّة ذاته قدراً كبيراً من الاهتمام الأكاديميّ الواضح».[3] ويبدو أنّه لم يتغير كثيراً في السّنين الفاصلة. وبحسب Munger, MacLeod, & Loomis (2016): «فإنّه على الرّغم من انتشار مُصطلَح العدالة الاجتماعيّة، إلّا أنّه لا يزال غير مُنظّم إلى حدّ كبير! إذ لم نصادف في المنشورات باللّغة الإنجليزيّة كتاباً أو مقالاً عن علم نفس المُجتمع يعرض وجهات النّظر التّاريخيّة والمعاصرة والنّقديّة للعدالة الاجتماعيّة... وتظلّ العدالة الاجتماعيّة غير مُحدّدة بشكل كافٍ، وتعمل، ويتمّ فحصها بشكل نقديّ في علم نفس المُجتمع».[4]

ولا يُقصد بهذه الاقتباسات أن تكون «نقداً متقطّعاً» لعلم نفس المُجتمع، وربّما قام علماء النّفس المُجتمعيّون بفحص العدالة الاجتماعيّة أكثر من أيّ مَجموعة نفسيّة فرعيّة أخرى. وبدلاً من ذلك، **فإنّ المقصود من هذه الملحوظات وجود غياب عامّ للتّحليل التّاريخيّ والنّقديّ للعدالة الاجتماعيّة من قِبل علماء النّفس.** فحتّى في إصدار خاصّ حديث حول العدالة الاجتماعيّة في مجلّة علم

(1) Munsey, 2011, para. 6

(2) إلحظ (Fondacaro & Weinberg (2002

(3) p. 486

(4) p.172

النّفس النّظريّ والفلسفيّ ـ وهي مجلّة قد يتوقّع المرء فيها إيجاد تحليل دقيق وتعريف للمفهومات ـ لحظ المحرّرون هذا النّقص في التّحديد: «ومع ذلك، هناك ما يبدو أنّه امتناع صارخ! وما يبقى في الغالب غير مُفصّل في كلّ من هذه الإسهامات هو تحديد إيجابي! لمعاني العدالة الاجتماعيّة. ويُترك لنا أن ندرك ما قد يكون في الدّوافع أو الغايات الضّمنيّة لحجج مساهمينا الخاصّة والتّوضيحات التّجريبيّة.[1]

وليس الارتباك حول معنى العدالة الاجتماعيّة مشكلة خاصّة بعلم النّفس، فكما لحظ Novak (2000)، «كُتبت كُتُب كاملة وأطروحات عن العدالة الاجتماعيّة من دون تقديم تعريف لها على الإطلاق. ويُسمح له بأن يطفو في الهواء كما لو أنّ الجميع سيتعرّف على مثيل له عندما يظهر» (p.1). ويرجع هذا جزئيّاً إلى الميل إلى استخدام المُصطلَح بطرق غامضة ومُبهمة. لكن هناك مشكلة أخرى، **إذ يوجد حاليّاً تفسيرات متعدّدة ومتضاربة** للعدالة الاجتماعيّة المُتداوَلة. فعلى سبيل المثال، يمكن أن تعني العدالة الاجتماعيّة المُساواة في الوصول إلى الحرّيّات الأساسيّة والتّوزيع العادل للسّلع والفرص،[2] ويمكن أن يعني الاعتراف بالاختلاف والقضاء على القهر خلال المُؤسّسات، بما في ذلك الأسرة؛[3] ويمكن أن تعني العدالة الاجتماعيّة تحقيق مستوى أساس للقدرات البشريّة الأساسيّة، والتي يُعدّ تطويرها ضروريّاً لمُمارَسة الفاعليّة؛[4] أو يمكن تصوّر العدالة الاجتماعيّة بوصفها فرصة للمُشارَكة بمُساواة في الحياة الاجتماعيّة والسّياسيّة.[5]

---

(1) Arfken & Yen, 2014, p.11

(2) بحسب Rawls, 1971, 2001

(3) بحسب Young, 1990

(4) وفقاً لـ Nussbaum, 2011

(5) بحسب Fraser, 2009

وحتّى الأعداء التّاريخيّون للعدالة الاجتماعيّة مثل أنصار الفكر اللّيبراليّ الكلاسيكيّ؛ عندهم الآن نسخة من العدالة الاجتماعيّة تتناسب مع المُقاوَلة الحرّة والدّولة المحدودة. فعلى سبيل المثال، تعتمد العدالة الاجتماعيّة على تصرّفات الدّولة التي «تجعل مار كيتس يعمل بشكل أفضل ويعمل لصالح المزيد من النّاس من خلال تمكين المزيد من النّاس ليكونوا فاعلين في السّوق، وتمكين المزيد من النّاس للسّيطرة على حياتهم والازدهار».[1] وما تُظهره هذه المفهومات المتنوعة هو أنّ الاندماج ليس فقط نتيجة عدم كفاية المُواصفات أو الافتقار إلى التّنظير، بل هناك مشكلة أخرى، هي أنّه لا يوجد إجماع حول أفضل طريقة لتعريف العدالة الاجتماعيّة.

وليست التّعدّديّة المفهوماتية مشكلة بالضّرورة، لكن يمكن في حال العدالة الاجتماعيّة أن يكون للارتباك الذي تثيره عواقب عمليّة واجتماعية سياسيّة. وقد أسهم المُصطلَح من النّاحية التّاريخيّة في فضاء خطابيّ يمكن للأفراد من خلاله «**التّحدّث مرّة أخرى إلى الدّولة، وتقديم مُطالبات بوصفهم مواطنين حُرموا بنشاط من وعدها بالعدالة الاجتماعيّة، وتهيئة الدّولة لتنظيم وتحسين الانتهاكات البنيويّة للرّفاهية الفرديّة والجماعيّة**»[2] وإذا لم يكن للمُصطلَح معنى وقوّة واضحان، فإنّ هذا الفضاء الخطابيّ يضيع! وكذلك، من الصّعب جدّاً معرفة كيفيّة تقييم مشروعات العدالة الاجتماعيّة في غياب الاتّفاق على معنى المُصطلَح. وقد تمّ توجيه الضّوء على هذه المسألة في علم النّفس، إذ لحظ Leong, Pickren, & Vasquez (2017) أنّ فعاليّة مُبادَرات العدالة الاجتماعيّة في APA غير مُؤكّدة في أحسن الأحوال، وأوصوا بأن تتضمّن جميع الجهود المستقبليّة عنصراً تقييميّاً في خطّتها. ومع ذلك، فإنّ التّقييم يعتمد على وضوح الهدف الذي بدوره يتوقّف على فهم واضح للمفهومات الأساسيّة مثل

(1) وفقاً لـ Anderson (2017b)

(2) Brodie, 2007, p. 99

العدالة الاجتماعيّة، فمن دون الوضوح فيما يتعلّق بمعنى العدالة الاجتماعيّة، لسنا أبعد من ذلك.

أخيراً، على الرّغم من وجود زيادة في خطاب العدالة الاجتماعيّة على مدى العقود القليلة الماضية، إلّا أنّ هذا **ترافق مع إلغاء التّشبّث بالدّعم السّياسيّ الموضوعيّ للعدالة الاجتماعيّة** الذي يُفهم تاريخيّاً أنّه عمليّة دافعيّة من قِبل مُبادَرات الرّعاية الاجتماعيّة التي ترعاها الدّولة والتي تصحّح عدم المُساواة التي تنتجها الرّأسماليّة،[1] وقد حدّدت أطروحة حول العدالة الاجتماعيّة الدّوليّة بتكليف من لجنة فرعيّة تابعة للأمم المتّحدة في عام 2006 تضاؤل الالتزام السّياسيّ في جميع أنحاء العالم بمُساعَدة سياسات وممارَسات العدالة الاجتماعيّة.

لقد كان لتراجع الالتزام السّياسيّ ببرامج العدالة الاجتماعيّة عواقب على الكثير من الأفراد، فقد ازداد التّفاوت في الدّخل خلال الثّلاثين عاماً الماضية، وهو حاليّاً عند مستوى لم نشهده منذ عام 1928وانخفض الأمن الوظيفيّ، وبلغ القلق والاكتئاب أبعاداً وبائيّة؛ وتمّ إعلان التّشرّد في الولايات المتّحدة وكندا حالة طوارئ وطنيّة.[2] ويعني إلغاء سياسات الإسكان يسير التّكلفة للدّولة أنّ الشّباب في العديد من المراكز الحضريّة الكبرى في أمريكا الشّماليّة لن يكونوا قادرين على امتلاك منزل![3] وازدادت «الهشاشة»، وهي حالة العيش بدون أمان أو القدرة على التّنبّؤ بضروريّات الحياة، بما في ذلك العمل والسّكن؛ وأصبح كلّ ذلك حقائق واقعة بالنّسبة للكثيرين في السّنين الثّلاثين الماضية مع عواقب

---

(1) Brodie, 2007; Schneider, 2014; United Nations, 2006

(2) على التّوالي:

(Desilver, 2013); (Walkerdine & Bansel, 2010); (Henderson & Zimbardo, 2008); (Hwang, 2010; Murray, 2016).

(3) Kershaw & Minh, 2016

مادّيّة ونفسيّة؛[1] وقد عانى أولئك الذين تضعف مُشاركتهم في السّوق لعدد من الأسباب من أسوأ العواقب،[2] وهي سحب دعم الدّولة لبرامج وسياسات الرّعاية الاجتماعيّة![3]

ويمكن القول باختصار: لقد كان للارتباك حول معنى العدالة الاجتماعيّة آثار على علماء النّفس المهتمّين بمُتابَعة هذا الهدف، ولكن له أيضاً عواقب سياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة أوسع. ومن الصّعب الدّفاع عن البرامج والسّياسات والأجندات السّياسيّة القائمة على الالتزام بالعدالة الاجتماعيّة عندما يكون معنى المُصطلَح غير مُؤكّد.

## الحاجة إلى مفهوم معياريّ للعدالة الاجتماعيّة:

وُجدت في ضوء هذه المشكلات دعوات لإيجاد مفهوم معياريّ للعدالة الاجتماعيّة؛ يمكن أن يضمن مُبادَرات متنوّعة يتمّ اتّباعها باسمها.[4] ومع ذلك، فإنّه بالنّظر إلى الطرق المُتعدّدة التي يتمّ بها تصوّر العدالة الاجتماعيّة حاليّاً؛ يمكن السّؤال: كيف يمكن تحقيق الإجماع؟ فالعدالة جزء لا يتجزّأ من تقاليد مُعيّنة من الفكر والمُمارَسة، **ولا يوجد معيار محايد أو موضوعيّ مستقلّ عن التّقليد يمكن على أساسه قياس مفهوماتنا أو تقييماتنا**،[5] ويبدو أنّه ضمن التّقليد اللّيبراليّ في التّفكير ـ وهو التّقليد السّائد في السّياقات الغربيّة في هذه المرحلة من التّاريخ

(1) Bourdieu, 1997/1998

(2) على سبيل المثال: الأطفال، ومقدّمو الرّعاية، والبالغون ذوو القابليّة المحدودة للتّوظيف، والذين يعيشون في المناطق الحضريّة الغارقة في الفقر أو في المناطق الرّيفيّة مع خيارات توظيف قليلة.

(3) Fraser & Bedford, 2008; Fraser & Gordon, 1994; Smith, 2010; Wacquant, 2008

(4) Arfken, 2012; Fraser, 2009; Nussbaum, 1992, 2011

(5) MacIntyre, 1988

ـ أنّ الخيارات المُتاحة هي «النّسبيّة» أو «المنظوريّة»[1] وكلاهما يسمح بانتشار مفهومات العدالة الاجتماعيّة، ويعزّز بدوره الارتباك المفهوماتيّ.

ويمكن إيجاد مُقارَبة لهذه المعضلة وفق MacIntyre (1977، 1988) من خلال الأخذ بجدّيّة التّجسيدين السّياقيّ والتّاريخيّ للعدالة الاجتماعيّة. ونصيحته هي أنّه لا ينبغي أن نسعى إلى مفهوم نهائيّ للعدالة، وبدلاً من ذلك، يجب أن يكون هدفنا «أفضل تصوّر» ويشرح الظّاهرة في ضوء تطوّرها التّاريخيّ الفريد بعد أن وصلنا إلى هذه المسألة الزّمنيّة في سياق مُعيّن وقادر على مُواجهة التّحدّيات المعاصرة التي تربك روايات أخرى. ويجب أن يكون أفضل تصوّر قادراً على «سرد كيف سارت الحجّة حتّى الآن»[2] وحلّ المشكلات التي تجعل التّفسيرات الأخرى غير متماسكة أو غير قابلة للتّطبيق.

لذلك، نحن في أفضل حال للإجابة عن السّؤال: ما العدالة الاجتماعيّة.

فمن خلال فحص المفهوم كما تمّ صوغه بشكل مختلف على مدار التّاريخ، لن يساعد فهم نشوء العدالة الاجتماعيّة وتطوّرها فقط في تفسير تعدّد المعاني الحاليّ، بل هو أيضاً الأساس الذي يمكن من خلاله الدّفاع عن أفضل تفسير للعدالة الاجتماعيّة.

**تاريخ موجَز للعدالة الاجتماعيّة:**

تقع المراجعة التّاريخية الشّاملة للعدالة الاجتماعيّة خارج نطاق هذا المقال، وقد كان لهذا المُصطلَح جاذبيّة واسعة، وتمّ اعتماده من خلال الحدود الدّوليّة والأيديولوجيّات المُعارِضة (كاستدعاء العدالة الاجتماعيّة من قِبل الماركسيّين والكاثوليك والإنسانيّين العلمانيّين والنّيوليبراليّين). ونركّز من أجل الإيجاز

---

(1) MacIntyre 1988

(2) MacIntyre, 1988, p.8

فقط على ظهور المُصطلَح في الدّيمقراطيّات الغربيّة النّاطقة باللّغة الإنجليزيّة مع إدراك كامل أنّ هذا يغفل الحادثات التّاريخيّة المهمّة (كتعزيز العدالة الاجتماعيّة داخل الأمم المتّحدة من قِبل الاتّحاد السّوفيتيّ).[1]

ويتشابك تطوّر العدالة الاجتماعيّة في الغرب مع تطوّر اللّيبراليّة، وليست اللّيبراليّة مُحصّنة ضدّ النّقد، وهناك بعض المزايا من النّظر إلى العدالة الاجتماعيّة من خلال عدسة ليبراليّة (ليس أقلّها التّحدّي الذي يمثّله هذا التّقليد للعدالة الاجتماعيّة كما نوقشت). ومع ذلك، ما نأمل توضيحه هو تعقيدات الفكر داخل التّقاليد اللّيبراليّة التي تؤثّر في تفسير العدالة الاجتماعيّة، فقد ظهرت العدالة الاجتماعيّة في مرحلة من التّاريخ **حيث أكّدت اللّيبراليّة على الصّالح العامّ جنباً إلى جنب مع الحرّيّة الفرديّة**، وإنّ استعادة هذه الطّبقة من الفكر اللّيبراليّ قد يساعد بشكل مفيد في مُواجهة الاتّجاه الحاليّ لاعتبار الحرّيّة الفرديّة معارضة لتدخّل الدّولة وتنظيمها.

**البدايات:**

دخل مُصطلَح «العدالة الاجتماعيّة» إلى اللّغة الإنجليزيّة في القرن التّاسع عشر، وغالباً ما يكون مرادفاً لعدالة التّوزيع. ويُنسب أحد الاستخدامات الأولى إلى John Stuart Mill. وقد أشار Mill (1863) في مقطع من المذهب النّفعيّ بشكل عابر إلى العدالة الاجتماعيّة فيما يتعلّق بالعدالة التّوزيعيّة: «يجب أن يعامل المُجتمع بشكل جيّد كلّ من يستحقّه على قدم المُساواة، أي الذين استحقّوا مدّة جيّدة. هذا هو أعلى معيار مُجرّد للعدالة الاجتماعيّة والتّوزيعيّة. جميع المُؤسّسات والجهود لجميع المواطنين الفاضلين يجب أن تسعى للتّوافق مع هذا المعيار قدر الإمكان».[2]

---

(1) United Nations, 2006

(2) p.42

وعلى الرّغم من أنّ المُصطلَح قد تمّ ذكره بإيجاز فقط من قِبل Mill، وسيستغرق الأمر خمسين عاماً أخرى حتّى يصبح جزءاً من لغة سياسيّة؛ إلّا أنّ بعض الفكر التي تمّ نقلها في هذا المقطع تبدي بصيرة للطّريقة التي صارت بها العدالة الاجتماعيّة مفهومة بشكل عامّ في القرن العشرين. فعلى سبيل المثال، أشارت كتابات Mill إلى المُساواة في مُعامَلة الأفراد من قِبل المُجتمع وإمكانيّة تطبيق معيار العدالة الاجتماعيّة على كلّ من الأفراد والمُؤسّسات، وأضحت لاحقاً السّمات الأساسيّة للعدالة الاجتماعيّة؛[1] ولا ترجع هذه الفكر مع ذلك إلى Mill. ولابدّ لفهم جذورها من وجوب أن ننظر أبعد في التّاريخ.

ففي القرن الثّامن عشر، أصبح يُنظر إلى اللاّمُساواة الاجتماعيّة التي كان من الممكن عدّها في السّابق غير مُحبّبة أو ـ إذا كانت المشكلة ـ التي تمّ التّعامل معها بشكل أفضل من خلال الأعمال الخيريّة؛ أنّها حال لا تُطاق، تتطلّب عملاً جذريّاً، وحتّى ثورة! وعزّزت هذا التّحوّل العديد من شخصيّات التّنوير،[2] فقد جادلوا في أشكال مختلفة من المُساواة، وأعادوا تفسير الفقر بأنّه حال يمكن أن تصيب أيّ شخص، وليس نتيجة للخطيئة أو الشّخصيّة السّيّئة أو الخيارات السّيّئة![3] **ووضع هؤلاء المفكّرون معاً الأساس لاعتبار عدم المُساواة شكلاً فظيعاً من الظّلم الذي كان ـ جزئيّاً على الأقل ـ خطأ البنى الاجتماعيّة والسّياسيّة. وبذلك، ربطوا عدم المُساواة الاقتصاديّة والاجتماعيّة بخطاب العدالة المُثقل بالأخلاق**، كما يتّضح في المقطع التّالي من Paine (1795/1999):

العدالة الزّراعيّة: «إنّها ليست صدقة بل حقّ، ليست منحة بل عدالة، أنا أطلبها. إنّ الحال القائمة للحضارة بغيضة بقدر ما هي غير عادلة. إنّه تماماً

(1) Fleischacker, 2004

(2) بمن في ذلك John Locke، Voltaire، J. J. Rousseau، Adam Smith، Thomas Paine، Antoine-Nicolas Condorcet، Gracchus Babeuf

(3) Fleischacker, 2004; Jackson, 2005; Raphael, 2001

عكس ما يجب أن يكون ومن الضّروريّ أن تحدث ثورة فيه. التّناقض بين الغنى والبؤس اللّذان يلتقيان باستمرار ويؤذيان العين، يشبه الأجساد الميتة والحيويّة المُقيّدة ببعضها بعضاً... هناك في كلّ بلد بعض المركبات الرّائعة التي أنشأها الأفراد. ومع ذلك، لا يمكن لأيّ فرد أن يفعل شيئاً ضئيلاً عند النّظر في المدى الكامل للبؤس الذي يجب تخفيفه. قد يعطي كلّ ما لديه، وهذا كلّه سيريحه ولكن قليلاً. وفقط من خلال تنظيم الحضارة على مثل هذه المبادئ بحيث تتصرّف مثل نظام البؤس، يمكن إزالة كلّ ثقل البؤس... إنّه عدل وليس صدقة، وهذا هو مبدأ الخطّة. وفي جميع الحالات الكبرى من الضّروريّ أن يكون لديك مبدأ أكثر نشاطاً على المستوى الجمعيّ من العمل الخيريّ؛ وفيما يتعلّق بالعدالة، لا ينبغي ترك الأمر لاختيار الأفراد المنفصلين عمّا إذا كانوا سينصفون أم لا. إذا أخذنا بعين الاهتمام الخطّة على أساس العدالة، يجب أن تكون فعل الكلّ، وتنمو تلقائيّاً من مبادئ الثّورة، ويجب أن تكون سمعتها وطنيّة وليست فرديّة».[1]

وقد قدّمت الثّورتان الأمريكيّة والفرنسيّة في القرن الثّامن عشر قوّة دافعة لإعادة تصوّر المُؤسّسات والتّسلسلات الهرميّة والقوانين والاتّفاقيّات التي كانت تبدو في السّابق غير قابلة للتّغيير. وقد اقترح المفكّرون الإصلاحيّون مثل Wollstonecraft وCondorcet وPaine وغيرهما بشكل جماعيّ تغييرات مُؤسّسيّة جذريّة ترمي إلى تقليل عدم المُساواة الاجتماعيّة والاقتصاديّة وزيادة التّمثيل السّياسيّ.[2] وعلى الرّغم من أنّ العديد من هذه التّغييرات البنيويّة لم يتمّ تنفيذها، إلّا أنّ التّقليد الفكريّ الشّامل الذي بلغ البنى الاقتصاديّة والسّياسيّة للدّيمقراطيّات الغربيّة قد تغيّر بالفعل، وأصبحت اللّيبراليّة بتأكيدها على الحرّيّة الفرديّة، والحكومة المحدودة والمسؤولة، والإيمان بالعقلانيّة الفرديّة التّوجّهَ

(1) p.15-16

(2) Paine, 1795/1999; Williams, 2004; Wollstonecraft, 1792/2009

السّائد نحو السّياسة الاجتماعيّة والحياة الاقتصاديّة.[1]

## طريقة جديدة للتّفكير في الحرّيّة:

استمرّ التّفاوتان الاجتماعيّ والاقتصاديّ حتّى القرن التّاسع عشر، وتمّ اعتبار سلطة الدّولة التعسّفيّة والهيكل الاقتصاديّ الإقطاعيّ بعد الثورات تهديداً أساسيّاً للحرّيّة الفرديّة، وتمّ تنفيذ الحكومة التّمثيليّة ورأسماليّة السّوق الحرّة بوصفها حلولاً. وقد وفّرت هذه التّغييرات السّياسيّة والاقتصاديّة فرصاً معزّزة للبعض. ومع ذلك، لا يزال الكثيرون يعانون، وأصبحت الآثار الضّارة للتّصنيع والتّحضّر والتّجاوزات الأخرى للّيبراليّة الكلاسيكيّة بحلول مُنتصف القرن التّاسع عشر واضحة، فقد كان الفقر منتشراً، وكانت الفوارق الطّبقيّة في ازدياد، كما لحظ Marx & Engels (1848/2010). وقد قدّمت الشّيوعيّة بديلاً واحداً، اشتراكيّة أخرى.[2] ومع ذلك، يبدو أنّ كليهما يطلب تنازلًا عن الحرّيّة الفرديّة، وهو أنموذج مثاليّ له تمسّك قويّ بالخيال الاجتماعيّ الحديث،[3] وحتّى أكثر السّياسيّين توجّهاً نحو الإصلاح كانوا متردّدين في دعم تدخّل الدّولة المتزايد خوفاً على الحرّيّات الفرديّة.

وقد كان لكلّ من John Stuart Mill وThomas Hill Green عمل فعّال في حلّ المعضلة الواضحة فيما يتعلّق بالتّدخّل السّياسيّ والحرّيّة الفرديّة. فقد كان كلاهما ليبراليّين ومدافعين مخلصين عن الحرّيّة الشّخصيّة. ومع ذلك، فقد كانا أيضاً إصلاحيّين مهتمّين بشدّة بمحنة الفقراء والطّبقات العاملة ودعما تدخّلات الدّولة التّقدّميّة والأنظمة التي تفيد هذه المَجموعات، فقد جادل Mill و Green في أنّ تصرّفات الدّولة لا تتعارض بالضّرورة مع الحرّيّة

---

(1) Freeden, 2015; MacIntyre, 1988

(2) لمُناقشة الاختلافات بين الشّيوعيّة والاشتراكيّة. انظر Marx & Engels, 1848/ 2010

(3) Taylor, 2004

الفرديّة؛ وأنّ تدخّل الدّولة في بعض المجالات، مثل التّعليم، وأنظمة العمل، والصّحة العامّة؛ يمكن فيها تأمين قدر أكبر من الحرّيّة الفرديّة، **ولم تكن الحرّيّة بالنّسبة إلى Green ، مُجرّد غياب للقيود، بل كانت إمكانات بشريّة متأصّلة لا يمكن أن تؤتي ثمارها إلّا من خلال اندماج الفرد في مُجتمع داعم، وكانت المنافع المُشترَكة للمُجتمع اللّيبراليّ توفر الأحوال التي تمكّن كلّ فرد من تطوير القدرات اللّازمة للحرّيّة**، وهنا عدّت كلّ من Mill و Green أنّ التّعليم الأساسيّ، والأحوال السّياسيّة والاقتصاديّة تجعل مُمارَسة هذه الحرّيّة ممكناً (مع وجود قيود، كان التّمييز والمُخاطبة مهمّة مستمرّة لكلّ مُجتمع للعمل بها). وهكذا، كانت الحرّيّة تعتمد على مُشارَكة الفرد في المُجتمع ولم تكن شيئاً يمكن تحقيقه بشكل مستقلّ وفي مُواجهة الدّولة، ولم يكن التّشريع بالضّرورة يعارض الحرّيّة الفرديّة. ويمكن، بل ينبغي استخدام القوانين للحفاظ عليها.[1]

وقد قدّمت أعمال Mill و Green رؤية توفّق بين مثلين ـ الحرّيّة الفرديّة وتدخّل الدّولة ـ كان اللّيبراليّون يعدّونها في السّابق متناقضة، وبذلك غيّرت المشهد السّياسيّ. ويمكن الآن النّظر إلى عمل الدّولة وحرّيّة الإنسان أنّهما **«قوى تعمل في ذات الاتّجاه»**[2] وهو تحوّل كان مؤثّراً في تطوير مسار جديد في الفكر اللّيبراليّ (يُسمّى اللّيبراليّة الجديدة في بريطانيا واللّيبراليّة الاجتماعيّة في أمريكا الشّماليّة) التي أكّدت على التّواصل الاجتماعيّ والعامّة جنباً إلى جنب مع المبادئ اللّيبراليّة للحرّيّة الفرديّة والعقلانيّة والتّقدّم والحكومة المحدودة والمسؤولة؛[3] وقد غيّر هذا الفصيل اللّيبراليّ الجديد عمل الدّولة. **وصار على الحكومة الآن أن تكون متدخّلة في خلق الأحوال اللّازمة للحرّيّة الفرديّة، وكان هذا واجبها الأخلاقيّ.**

(1) Green, 1881/1911; Mill, 1859/2001, 1873/2003

(2) Wempe, 2004, p. 227

(3) Freeden, 2015

صارت المسؤوليّة الأخلاقيّة للدّولة في القضاء على الظّلم وعدم المُساواة تُعرف باسم «العدالة الاجتماعيّة»، ويرجع ذلك إلى حدّ كبير إلى تنظير L. T. Hobhouse، الفيلسوف والسّياسيّ اللّيبراليّ الجديد. في كتابه «عناصر العدالة الاجتماعيّة»، وقد تصارع مع مسألة كيف يمكن للسّعادة الفرديّة والحرّيّة أن تتقدّم من دون تفكّك نظام اجتماعيّ متماسك؟![1] إذ يتطلّب تحقيق هذا النّوع من النّظام الاجتماعيّ ثلاثة أنواع من إجراءات الدّولة هي:

- دعم التّعليم الذي من شأنه أن يساعد الأفراد في تقرير مصائرهم.
- وضع التّشريعات لتعزيز أحوال المُساواة المادّيّة التي كانت ضروريّة للحرّيّة في التّفاعلات بين الأفراد.
- تطوير وتطبيق نظام للحقوق الفرديّة.

وقد جادلHobhouse في أنّ الحقوق يجب أن تُفهم أنّها نشأت في النّظام الاجتماعيّ. وزعم أنّ الميل إلى عدّ الحقوق كما كانت من قِبل المُجتمع، كما هي الحال في عقيدة «الحقوق الطّبيعيّة»، **حيث أسهمت في وجود فرد غير صحّيّ في المُجتمع**. ومع ذلك فعلى الرّغم من هذا النّقد، إلّا أنّ Hobhouse كان مدافعاً قويّاً عن نظام الحقوق ومجادلاً في أنّ الحقوق ضروريّة لتحقيق الحرّيّة الفرديّة، وهي الصّالح العامّ الأساس للمُجتمع اللّيبراليّ، وكان التّناغم بين المصالح الفرديّة والجماعيّة الذي سيتبع تدخّلات الدّولة (كما تمّ وصفه مُسبقاً) هو العدالة الاجتماعيّة؛ ولم يغب عن Hobhouse (1922) تأثير تحويل الرّؤية السّياسيّة إلى لغة العدالة، وهو الذي كتب: العدل اسم تنحني له كلّ ركبة.[2]

---

(1) Hobhouse 1922

(2) p.104

## مأسسة العدالة الاجتماعيّة:

ظهرت العدالة الاجتماعيّة في أعقاب أهوال الحرب العالميّة الأولى والانهيار الاقتصاديّ عام 1929، وما تلاه من كساد؛ ظهرت في الثّلاثينيّات علاجاً قابلاً للتّطبيق للأحوال الاجتماعيّة والسّياسيّة، وانتشرت على نطاق واسع. فعلى سبيل المثال، أشاد البابا بفضائل العدالة الاجتماعيّة في رسالته العامّة، ودعا مُؤسّسات الدّولة إلى أن تكون مسؤولة عن هدف العدالة الاجتماعيّة، وأن تؤديّ عملاً في تصحيح الظّلم الاقتصاديّ النّاتج عن تجاوزات رأسماليّة (دعه يعمل) حيث قال: من الضّروريّ جدّاً أن تخضع الحياة الاقتصاديّة مرّة أخرى لمبدأ توجيه حقيقيّ وفعّال... لذلك يجب السّعي وراء مبادئ أسمى وأنبل، العدالة الاجتماعيّة والعمل الخيريّ الاجتماعيّ... ومن ثمّ، فإنّ مُؤسّسات الشّعوب ذاتها، ولا سيّما مُؤسّسات الحياة الاجتماعيّة كلّها، يجب أن تُدرج بهذه العدالة، ومن الضّروريّ للغاية أن تكون فعّالة حقّاً، أي أن تنشئ نظاماً قانونيّاً واجتماعيّاً.[1]

وقد أعطت تصريحاته مصداقيّة أخلاقيّة للعدالة الاجتماعيّة، وساعدت في ترسيخها بوصفها **عقيدة مركزيّة للّاهوت الكاثوليكيّ**، وهو تأثير انتقل إلى المُجتمَعات الدّينيّة الأخرى.

وقد أدّى انتخاب السّياسيّين المتعاطفين مع رؤية اللّيبراليّة الجديدة الاجتماعيّة إلى زيادة انتشار فكرة العدالة الاجتماعيّة. فعلى سبيل المثال في خطاب حملته في عام 1932، قارن F. D. Roosevelt العدالة الاجتماعيّة مع الاقتصاديّات البيئيّة ورأسماليّة عدم التّدخّل. وأوضح على عكس الأخير أنّ العدالة الاجتماعيّة كانت «نظريّة» تقدّميّة ورحيمة ومتوافقة مع العلم ومدعومة من قِبل القادة الدّينيّين. وكان الهدف العامّ للعدالة الاجتماعيّة مُساعَدة النّاس والمُجتمَعات في تحقيق الاكتفاء الذّاتيّ من دون مُطالبة المُجتمَعات التي عانت أكثر من غيرها

(1) Pope Pius XI 1931

بتكليف العبء الثّقيل بمُساعَدة الأشخاص المحرومين. وأنهى خطابه بدعوة الشّعب الأمريكيّ لاختيار العدالة الاجتماعيّة، وهي دعوة محفورة في الصّخر في نصبه التّذكاريّ في واشنطن العاصمة: «وهكذا، في هذه الأيّام الصّعبة، يجب علينا نحن الأمريكيّين في كلّ مكان، أن نختار طريق العدالة الاجتماعيّة الطّريق الوحيد الذي سيقودنا إلى تحسين دائم لحضارتنا، والمسار الذي يجب أن يسلكه أطفالنا وأطفالهم درب الإيمان وطريق الرّجاء ودرب المحبة تجاه أخينا الإنسان».[1]

**وقد تمّ بعد الحرب العالميّة الثّانية إضفاء الطّابع المُؤسّسيّ على العدالة الاجتماعيّة في العديد من البلدان الدّيمقراطيّة الغربيّة. مسترشدة بالاقتصاد الكينزيّ، ونظّمت الدّول السّوق والصّناعة، وقامت بعملٍ نشط في إدارة ونشر السّلع الاجتماعيّة من خلال دولة الرّفاهية، ووعدت بالمُساواة بين المواطنين، والضّمان الاجتماعيّ، ومستوى مُعيّن من توفير الموادّ. وقد تمّ في هذه المدّة تصوّر العدالة الاجتماعيّة في المقام الأوّل أنّها قضيّة توزيع عادل، مع التّركيز على إعادة توزيع السّلع الأساسيّة والعلاقات الانتهازيّة لتصحيح تجاوزات الرّأسماليّة وتقليل أخطارها.**

وينعكس هذا المفهوم للعدالة الاجتماعيّة في كتاب Rawls's (1971) «نظريّة العدالة». حيث تستند وجهة نظره إلى مبدأين: الأوّل أنّه يجب أن يتمتّع جميع الأفراد بوصول متساوٍ إلى الحرّيّات الأساسيّة (كحرّيّة التّفكير، وحرّيّة الضّمير، والتّمثيل السّياسيّ)، والثّاني أن يُسمح بالاختلافات في توزيع السّلع الأساسيّة فقط إذا كانت لصالح المواطنين الأقلّ حظّاً.[2] وتمّ تفسير هذه المبادئ من قِبل Rawls لتوفير أكبر قدر من العدالة للجميع وكسب أوسع نداء بالنّظر

(1) Roosevelt, 1932, para. 44

(2) Rawls, 2001

إلى المذاهب المتباينة والمتنافسة (كما يتوقّع المرء في ديمقراطيّة متعدّدة الثقافات). وقد ادّعى Rawls أنّ هذه المبادئ هي التي يتمّ اختيارها على الأرجح من قِبل أفراد عقلانيّين ومنصفين بناءً على نتائج تجربة فكريّة، إذ الأفراد سيختارون مبادئ التّوزيع من وراء «**حجاب الجهل**»، وهو حجاب من شأنه أن يخفي جميع الخصائص المحدّدة للأفراد لأنفسهم، ويضعهم فيما سمّاه Rawls «**الموقف الأصليّ**». ففي هذا الموقف، سيكون الأفراد متحمّسين لاختيار المبادئ الأكثر نصفة للجميع وليس فقط تلك التي من شأنها أن تفيد أنفسهم أو أحبّائهم، كما قال Rawls. وقد جذبت رواية Rawls الكثير من الاهتمام وأثبتت أنّها مؤثّرة للغاية، لدرجة أنّ Nozick (1974) أعلن يقول: «يجب على الفلاسفة السّياسيّين الآن إمّا أن يعملوا ضمن رواية Rawls أو يشرحوا لماذا لا».[1] وكان أحد أسباب استيراد وجهة نظر Rawls معرفته بها. وقد كانت المبادئ التي أوضحها تلك التي كانت توجّه ضمنيّاً مُمارَسات العدالة الاجتماعيّة المُؤسّسيّة لعقود (Fleischacker, 2004).

ومن المثير للاهتمام، **أن ما لم يستخدم مُصطلَح العدالة الاجتماعيّة لوصفه في منتصف القرن في أمريكا**، كان يختمر في حركات تناولت الظّلم العنصريّ والجنسانيّ. فعلى سبيل المثال، لا يمكننا العثور على أيّ دليل على أنّ Martin Luther King وMalcolm X وBetty Friedan، القادة الأوائل لحركة الحقوق المدنيّة وحركة القوّة السّوداء والحركة النّسويّة على التّوالي؛ اعتنقوا مفهوم العدالة الاجتماعيّة إمّا لوصف أو تبرير أفعالهم، أو لجمع الدّعم لقضاياهم![2] وقد يكون عدم الإشارة إلى العدالة الاجتماعيّة من قِبل هؤلاء القادة مفاجئاً للقرّاء المعاصرين الذين أصبحوا مثلنا يرون هذه الحركات أنّها تلخيص للعدالة الاجتماعيّة. ومع ذلك، فإنّ ما يكشفه هذا الغياب هو كيف

(1) p.183

(2) Friedan, 1963; King, 1957, 1963, 1964, 1968; Malcolm X, 1964

تطوّر معنى وتطبيق القانون الاجتماعيّ في مُنتصف القرن العشرين. ففي تلك المرحلة من التّاريخ، كان الإطار «الكينزيّ ـ الويستفاليّ» موجّهاً نحو التّفسيرات للعدالة الاجتماعيّة.[1] ونتيجة لذلك، كان يُنظر إلى العدالة الاجتماعيّة أنّها **التّوزيع العادل للسّلع المادّيّة والسّلطة بين الأشخاص المُؤهّلين في دولة قوميّة.** وتمّ بهذه الطّريقة التّذرّع بالعدالة الاجتماعيّة للتّغلّب على المظالم التي يعاني منها أعضاء بعض الجماعات، ومع ذلك، كانت هناك شرائح كاملة من السّكّان ظلّ ظلمهم غير مرئيّ.

**بدء التّحوّل نحو العدالة الاجتماعيّة:**

كانت سنوّ السّبعينيّات بدأ تحوّل نحو العدالة الاجتماعيّة، فمع تزايد وضوح قيود الإطار الكينزيّ ـ الويستفاليّ، كان المفهوم المعياريّ للعدالة الاجتماعيّة محلّ نزاع، فقد تمّ تحدّي المبادئ التي وصفها Rawls والمُمارَسات القائمة عليها، وهو ما أدّى إلى مَجموعة من المفهومات البديلة للعدالة الاجتماعيّة![2]

وكان النّقد المكرور لرواية Rawls أنّ وجهة نظره كانت ضيّقة النّطاق للغاية! وقد اعترض كثيرون مثل Young (1990) على أنّ الأنموذج التّوزيعيّ السّائد للعدالة الاجتماعيّة يستبعد السّلع غير المادّيّة مثل الاعتراف بالاختلاف وخصائص الإجراءات والوظائف المَفروضة مُؤسّسيّاً (كالدّيناميّات داخل الأسرة) وارتكاب الظّلم وعدم المُساواة، والتّوزيع العادل للسّلع المادّيّة مهمّ، لكنّ Young يرى أنّ سياسات الاعتراف والهويّة لا تقلّ أهمّيّة.

وقد روى Fraser (2000) في السّبعينيّات والثّمانينيّات من القرن العشرين، أنّ النّضال بدأ مشحوناً بالوعد التّحرّريّ من أجل الاعتراف بالاختلاف...

---

(1) Fraser, 2009

(2) Hooks, 1981; Nozick, 1974; Nussbaum, 2000, 2011; Okin, 1989; Sen, 2009; Walzer, 1983; Young, 1990

[وهو ما كان مُتوقّعاً] ويجلب بعداً جانبيّاً أكثر ثراء إلى المعركة حول إعادة توزيع الثّروة والسّلطة». وقد تمّ بحلول نهاية القرن تأطير دعاوى الظّلم بشكل متزايد من حيث الاعتراف، وكان لجعل الاعتراف سمة من سمات العدالة الاجتماعيّة بعض الآثار الإيجابيّة؛ فمن ناحية، مكّن توسيع المفهوم فئة أوسع من المُجتمع من الاحتكام إلى العدالة الاجتماعيّة في السّعي إلى النّصفة من المظالم التي عانوا منها، وزيادة على ذلك، فإنّ التّركيز المتزايد على قضايا الهويّة والاعتراف، جعل حركات العدالة ترسّخ الأصوات التي تمّ تجاوزها داخل صفوفها،[1] ومع ذلك، فإنّ التّركيز على الاعتراف لم يكن إيجابيّاً تماماً، **فقد أدّت الأهمّيّة المُعطاة للاعتراف والهويّة إلى إزاحة القلق بشأن الفوارق الاقتصاديّة، وصرف الانتباه عن تآكل برامج وسياسات الرّعاية الاجتماعيّة، وتزايد عدم المُساواة الذي حدث** في ذات المدّة، وكانت هناك حاجة إلى تعديل نسخة ما بعد الحرب من العدالة الاجتماعيّة لتأخذ في الاهتمام متغيّرات الظّلم التي لم يتمّ تسجيلها مُسبقاً. ومع ذلك، فقد أدّى توسيع نطاق تطبيق المُصطلَح إلى فقدان المفهوم المعياريّ للعدالة الاجتماعيّة،[2] وأضحت العدالة الاجتماعيّة الآن مفهوماً مُعقّداً للغاية، وصار معناه محلّ نزاع على جبهات متعدّدة. وتتمّ مُناقَشَة فوائد العدالة الاجتماعيّة (كالسّلع الماديّة، والاعتراف، والتّمثيل) والأفراد والجماعات الذين تدين لهم العدالة الاجتماعيّة (كالأفراد الذين هم مواطنون في دولة قوميّة، وجميع البشر، والمَجموعات الثّقافيّة، ووحدة الأسرة، أي مَجموعة اجتماعيّة تتطلّب عضويّة مميّزة)، وكيف ومن الذي يتّخذ القرارات المتعلّقة بالتّوزيع والمعنى. وقد مثّل هذا التّقلّب في القضايا **صعوبة في الفصل في دعاوى العدالة الاجتماعيّة. وكيف يوازن المرء في الموقف بين ادّعاءات الحرّيّة الثّقافيّة والدّينيّة مقابل تلك المتعلّقة بالتّمييز بين الجنسين، أو عدم المُساواة الاقتصاديّة مقابل سوء الاعتراف الثّقافيّ؟**

(1) Thompson, 2002.

(2) Fraser, 2009.

وهناك حدث ثانٍ، كان له مع بداياته أيضاً في السّبعينيّات تأثير عميق في العدالة الاجتماعيّة؛ هو صعود النّيوليبراليّة. إذ من الأمور الأساسيّة للأيديولوجيّة النّيوليبراليّة سوق حرّة جذريّة تكون فيها المُنافسة غير مُقيّدة، وتتحقّق التّجارة الحرّة من خلال تفكيك التّعريفات وإلغاء السّيطرة على رأس المال، وتقلّص مسؤوليّة الدّولة عن مجالات الرّعاية الاجتماعيّة، وخصخصة الأصول العامّة والخدمات البشريّة. وازدهرت مع صعود الأيديولوجيّة النّيوليبراليّة، مصالح الشّركات، وتعرّضت الخدمات التي تقدّمها الدّولة،[1] مثل التّعليم والرّعاية الصّحّيّة، والمُساعَدة الاجتماعيّة بشكل متزايد لخفض التّمويل، وغالباً ما تتمّ الاستعانة بمصادر خارجيّة لشركات خاصّة!

كان التّحوّل الأيديولوجيّ الذي حدث خلال السّبعينيّات، حيث حلّت الأيديولوجيّة النّيوليبراليّة محلّ اللّيبراليّة الاجتماعيّة المستوحاة من كينيز أنموذجاً سياسيّاً مهيمناً في العنصريّة الدّيمقراطيّة الغربيّة نتيجة لتوحيد القوى. وقد أعاد الأكاديميّون في التّيّار المتردّد تأطير الحرّيّة الإنسانيّة على أنّها غياب تقييد وتدخّل الدّولة،[2] ونشرت جماعات الضّغط في الشّركات هذه الفكرة من خلال المُذكّرات والمقالات الإعلاميّة.[3]

إنّ تحويل مجال الرّأي نحو اللّيبراليّة الجديدة من خلال «التقاط مُثُل الحرّيّة الفرديّة وتحويلها ضدّ المُمارَسات التّدخّليّة والتّنظيميّة للدّولة» عمل على «تمهيد الطّريق لانتخاب مارغريت تاتشر في بريطانيا[4] ورونالد ريغان في الولايات

(1) Brodie, 2007; Schneider, 2014

(2) Friedman, 1962/2002; Hayek, 1976; Nozick, 1974

(3) Smith, 2014

(4) Harvey, 2005, p. 42

المتّحدة»[1] وقد كانت سياسات ريغان وتاتشر أساسيّة فيما أعقب ذلك من تحرّر النّيوليبراليّة للدّول الدّيمقراطيّة الغربيّة ودول أخرى.

وقد كان لترسيخ النّيوليبراليّة خلال الثّمانينيّات والتّسعينيّات من القرن العشرين نتيجة للأولويّات المتوافقة بشكل متزايد للشّركات الكبيرة من خلال الوطنيّة وحكومات الولايات المنتخبة ومُنظّمات بريتون وودز تأثير مدمّر على أنظمة الرّعاية الاجتماعيّة في العديد من البلدان التي تمّ إنشاؤها في ظلّ رعاية العدالة الاجتماعيّة، **وتمّ تنقيح السّياسات الضّريبيّة لتنفيذ «الاقتصاد المتدفّق للأسفل»، وأُلغيت اللّوائح الحكوميّة التي حدّت من سلطة رأس المال، والبرامج الحكوميّة التي ترمي إلى إعادة توزيع الثّروة والنّفوذ، مثل تلك المعنيّة بالتّعليم والرّعاية الصّحّيّة ورعاية الأطفال والرّفاهية، وتمّ تسويقها وخصخصتها؛ إن لم يتمّ القضاء عليها.**[2]

وعلى الرّغم من صعود الأيديولوجيّة النّيوليبراليّة على مدى العقود الأربعة الماضية، ومعها عدم التّحديد المستمرّ لبرامج وسياسات الرّعاية الاجتماعيّة، إلّا أنّ مُصطلَح «العدالة الاجتماعيّة» لا يزال يحظى بجاذبيّة واسعة النّطاق.[3] وفي الواقع، فإنّه بعد أربعين عاماً من هجوم Hayek (1976) الحادّ على العدالة الاجتماعيّة، والذي كتب فيه، «إنّ أعظم خدمة لا يزال بإمكاني تقديمها لزملائي البشر، هي أنّني أستطيع أن أجعل المتحدّثين والكتّاب بينهم يخجلون تماماً مرّة أخرى من استخدام مُصطلَح العدالة الاجتماعيّة»[4] وتوجد هناك الآن نسخة متميّزة من النّيوليبراليّة للعدالة الاجتماعيّة. وبالنّظر إلى تطوّر نيوليبراليّ، تصبح

(1) Friedman, 1962/2002, p. vii

(2) Brodie, 2007; Harvey, 2005

(3) Chazan & Madokoro, 2012

(4) p.97

العدالة الاجتماعيّة فضيلة فرديّة يتمّ تفعيلها من خلال الاختيار وتسهيلها من خلال سوق ينشر الخيارات التي يمكن للمرء القيام بها. ومن وجهة النّظر هذه، فإنّ العدالة الاجتماعيّة هي عمل «مسؤول» من قبل الأفراد في رعاية أنفسهم وأسرهم والأعمال الخيريّة الخاصّة لمُعالجَة عواقب الفقر. وتتمثّل مهمّة الدّولة في إنشاء الأسواق، وتوسيع نطاق السّوق ليشتمل على الخدمات التي كانت تخضع مُسبقاً لرقابة الدّولة والتي لا تُعدّ سلعة.[1] وكما يصف Brodie (2007) العدالة الاجتماعيّة النّيوليبراليّة: «بين قوسين من تأثير الحدود البنيويّة والنّظاميّة أمام المُساواة بين المواطنين والعدالة الاجتماعيّة، وتدور، بدلاً من ذلك، حول أولويّة الخيارات الفرديّة والأنظمة المفتوحة التي تمكّن النّاس من اتّخاذ خياراتهم الخاصّة حول كيفيّة عيش حياتهم».[2]

إنّ الطّرق المتعدّدة التي تمّ بها تصوّر العدالة الاجتماعيّة على مدار الأربعين عاماً الماضية؛ وبشكل خاصّ تنوّع وجهات النّظر التي ظهرت في العقد الماضي؛ جعلها «كلمة ثقافيّة رئيسة»[3] أي، مُصطلَحاً يتمّ التّنازع على معناه كجزء من نقاش سياسيّ أكبر. وعلى الرّغم من أنّ العدالة الاجتماعيّة لها جذور في تقاليد التّحرّر الاجتماعيّ؛ وأنّها استُخدمت في الأصل لتوفير تبرير لأنظمة الدّولة وتدخّلاتها المركزيّة لهذه الأيديولوجيّة اللّيبراليّة، إلّا أنّ للمُصطلَح أصوله وأصبح الآن في صلب صراع بين مختلف الفصائل السّياسيّة. وكما وصف Fraser & Gordon (1994)، «تحمل الكلمات المفتاحيّة افتراضات ودلالات غير مُعلنة يمكن أن تؤثّر بقوّة في الخطابات التي تتخلّلها « جزئيّاً

(1) على سبيل المثال، التّعليم والرّعاية الصّحّيّة, Anderson, 2017a, 2017b; Burke, 2011; Messmore, 2010a, 2010b; Novak, 2009; Novak & Adams, 2015

(2) p.103

(3) Williams, 1985

عن طريق تكوين اعتقاد منطقيّ مفروغ منه ويفلت من التّدقيق النّقديّ»[1] هذه هي الحال مع «العدالة الاجتماعيّة»، وهو مُصطلَح مشحون بالآثار السّياسيّة، وككلمة رئيسة، يتمّ استخدامه في مَجموعة متنوّعة من الطّرق المتضاربة لإضفاء الشّرعيّة والتّرويج للأيديولوجيّات التي تمّ تخصيصها لخدمتها.

**العدالة الاجتماعيّة «أفضل تصوّر»:**

يساعد التّعرّف على مكانة العدالة الاجتماعيّة بوصفها «كلمة ثقافيّة رئيسة»[2] على فهم معانيها المتعدّدة وزيادة شعبيّتها. ومع ذلك، فإنّ هذا الوعي لا يساعد في تحديد التّعاطي النّقديّ للمُصطلَح، كما إنّه لا يساعد علماء النّفس (أو غيرهم) على فهم كيف يمكن أن تتلاءم أفعالهم مع تطلّعات العدالة الاجتماعيّة. فكما ناقشنا مُسبقاً، فإنّ أحد الحلول المُحتملة لهذه المشكلات هو تحديد أفضل تفسير للعدالة الاجتماعيّة،[3] ولا يوجد سبب لافتراض أو اشتراط الرّكود في فهم ظاهرة مثل العدالة الاجتماعيّة، وقد ساعدت النّظريّات المتعدّدة التي تمّ تطويرها في العقود القليلة الماضية في تحريك تفسيرات مفهوم القيود السّابقة للإطار الكينزيّ ـ الوستفاليّ،[4] ومع ذلك، ليست كلّ وجهات النّظر الحاليّة للعدالة الاجتماعيّة قادرة بشكل متساوٍ على (أ) شرح تاريخيّة المفهوم وفهم التّحوّلات في المعنى التي ظهرت، أو (ب) حلّ التّحدّيات المعاصرة. (على سبيل المثال، كيف يمكن أن يكون تعقيد العدالة الاجتماعيّة مُعترفاً به من دون التّفكّك المعياريّ؟ وكيف يمكن استخدام العدالة الاجتماعيّة لمكافحة تزايد الظّلم العالميّ؟).

ويمكن في ضوء هذين المعيارين استبعاد بعض التّصوّرات المفهوماتيّة من أجل

---

(1) p.310

(2) Williams, 1985

(3) MacIntyre, 1988

(4) Fraser, 2009

تقديم أفضل تصوّر للعدالة الاجتماعيّة. فأوّلاً، **يشير تاريخ العدالة الاجتماعيّة إلى ضرورة فهم طبيعتها المُعقّدة والمتعدّدة الأوجه**. لذلك، فإنّ أيّ تصوّرات للعدالة الاجتماعيّة تكون ضيّقة للغاية (كالاهتمام فقط بإعادة إحياء السّلع الماديّة أو سياسات الهويّة) لا يمكن أن تمثّل المفهوم بشكل كافٍ. وثانياً، **تنحرف بعض الرّوايات حتّى الآن عن أصوله التّاريخيّة ومعانيه لتطالب بمُصطلَح مختلف**. فعلى سبيل المثال، تُعدّ المفهومات النّيوليبراليّة للعدالة الاجتماعيّة مناقضة للفكر التي ألهمت المُصطلَح في الأصل ومنحته معنى لأكثر القرن العشرين. ويمكن إعادة تفسير المفهومات بمرور الوقت. ومع ذلك، ففي هذه الحال، إنّ مثل هذا **الانقطاع** الشّديد عن المعنى التّاريخيّ هو على الأرجح **استخدام انتهازيّ** للمُصطلَح أكثر منه تحوّلاً مبرّراً شرعيّاً من خلال تحليل مفهوماتيّ غامض. وثالثاً، **أدّت العولمة إلى مشكلات جديدة للعدالة الاجتماعيّة**. فعلى سبيل المثال، إنّ مفهومات العدالة الاجتماعيّة بوصفها قضيّة يجب حلّها فقط بين مواطني الدّولة القوميّة ليست في حال جيّدة للاعتراف بالظّلم العالميّ أو تصحيحه، مثل تلك التي ترتكبها الشّركات عبر الوطنيّة. وإذا كان للعدالة الاجتماعيّة أن تستمرّ في أن تكون مفهوماً ذا صلة، فيجب أن تكون قابلة للتّطبيق على المظالم التي تتجاوز الحدود الوطنيّة.

## علم النّفس والعدالة الاجتماعيّة:

تتماشى النّظريّات والبحوث والتّدخّلات النّفسيّة بسهولة أكبر مع بعض تصوّرات العدالة الاجتماعيّة أكثر من غيرها. فعلى سبيل المثال، يفضّل التّركيز على الهويّة في علم النّفس مفهومات العدالة الاجتماعيّة التي تحدّد حجم سياسات الهويّة (أي تصوّرات العدالة الاجتماعيّة التي تجعل الاعتراف بالخير المركزيّ الذي تعتمد عليه جميع السّلع الأخرى). والاعتراف قضيّة مهمّة للعدالة الاجتماعيّة، لكنّها ليست القضيّة الوحيدة، ويمكن القول: إنّها ليست القضيّة الأكثر أهمّيّة؛[1]

(1) Fraser, 2009

وكما تحدّث Arfken (2013)، من أنّه عندما تُؤطّر النّظريّات النّفسيّة العدالة الاجتماعيّة في المقام الأوّل بكونها قضيّة هويّة، يتمّ حجب الإجحاف المتأصّل في النّظام الاقتصاديّ الرّأسماليّ.

وزيادة على ذلك، وربما الأكثر إشكاليّة، هو قابليّة علماء النّفس للتّواطؤ مع النّسخة النّيوليبراليّة للعدالة الاجتماعيّة! وتشترك النّيوليبراليّة وعلم النّفس السّائد في الميل إلى تصوير القضايا الاجتماعيّة والسّياسيّة أنّها مشكلات فرديّة، وغالباً ما حوّلت التّفسيرات النّفسيّة الانتباه عن الظّلم الاجتماعيّ والسّياسيّ والثّقافيّ، وبذلك حرمت الأفراد على الأقلّ، إن لم يكن منعهم من المُشارَكة السّياسيّة،[1] **فعلى سبيل المثال، تمّ تفسير معاناة النّساء من خلال قهرهنّ أنّها هستيريا، وتمّ إخفاء التّمييز المباشر من خلال عزو نقص الذّكاء إلى أفراد من أعراق مُعيّنة، وتمّ تصنيف المثليّة الجنسيّة أنّها مرض عقليّ، وتمّ تصنيف عائلات الثّقافات غير الغربيّة أنّها «شبكيّة»، وأنّ تأثير فقر الأطفال على التّحصيل الدّراسيّ يرجع إلى الافتقار إلى التّنظيم الذّاتيّ أو الكفاءة الذّاتيّة أو احترام الذّات عند الطّلّاب الفرديّين.** وقد لا يؤدّي تأييد علماء النّفس للعدالة الاجتماعيّة إلى حجب المصادر الاجتماعيّة والسّياسيّة للعديد من مشكلات الصّحّة العقليّة فحسب، بل قد يؤدّي أيضاً إلى تعزيز المثل الأعلى النّيوليبراليّ للأفراد بوصفهم أفراداً مسؤولين عن أنفسهم، وتنافسيّين، ومقدامين، ويبحثون عن المخاطر، وقابلين للتكيّف، والذين يتحمّلون المسؤوليّة الكاملة عن أحوالهم، والذين لا يحتاجون إلى دعم حكوميّ أو يتجنّبونه، وتتجلّى حرّيّتهم في قدرتهم على الاختيار.[2]

وتستند الأيديولوجيّة النّيوليبراليّة على صورة الأشخاص بوصفها جهات فاعلة مستقلّة قادرة على الاختيار بعقلانيّة طرقاً تحقّق غاياتهم التي اختاروها

(1) Pfister, 1999

(2) Sugarman, 2015

بأنفسهم؛ ولقد أصبح من البدهيّ أنّ المزيد من الخيارات يعني المزيد من الحرّيّة الشّخصيّة، ويصعب فهم كيف يمكن تحديد اختياراتنا بأيّ شيء بخلاف رغباتنا ومداولاتنا الذّاتيّة.[1]

إنّ العديد من خيارات الحياة التي نضطرّ الآن إلى القيام بها هي نتيجة لانخفاض الخدمات الحكوميّة التي تنقل عبء المخاطر من الدّولة إلى الأفراد. ولطالما كان هناك عنصر المخاطرة وعدم اليقين في الشّؤون الإنسانيّة، ومع ذلك، فإنّه في حال النّيوليبراليّة، أضحت المخاطر وعدم اليقين جزءاً كبيراً من الحياة اليوميّة بحيث لا يوجد الكثير لتمييز أولئك الذين يتابعون المخاطر عن قصد عن بقيّتنا، بينما نفكّر في مخاطر تكاليف الصّحّة الشّخصيّة والرّعاية والتّعليم لأطفالنا، وضمان العمل والدّخل ـ بالنّظر إلى تآكل حماية العمّال والضّغط النّزوليّ على الأجور ـ وإمكانيّة تحقيق التّقاعد، والشّيخوخة التي تلوح في الأفق.

يَصِمُ التّركيزُ على الاختيار، وإلزامُ المواطنين بالاعتماد على الذّات، وزيادةُ المخاطر، وتوقّعُ أنّنا بارعون في التّنبّؤ بها؛ يصم كلُّ ذلك الفشلَ بأنّه فشل ذاتيّ يكون الشّخص المسؤول الوحيد عنه. فإذا فشل الفرد في التّخطيط بالشّكل المناسب أو في الوصول إلى الخدمة المناسبة في الوقت المناسب، ثمّ انتهى به الأمر نتيجة لذلك إلى فقدان التّغطيّة الصّحّيّة الكافية، أو عدم تأمين الأموال للتّعليم الجامعيّ لأبنائه، أو التّأمين على الحياة أو الإعاقة، أو كان معدماً في الشّيخوخة، **فليس عنده من يلومه إلّا نفسه**. ومع ذلك، لا يمكن بيسر أن تُعزى مآزق الأفراد إلى فشل الاختيار الفرديّ، إذ غالباً ما يكون لها علاقة بالوصول إلى الفرص، وكيفيّة إتاحة الفرص، والقدرة على الإفادة من الفرص المُتاحة، ومَجموعة أخرى من **العوامل المتعلّقة بالتّاريخ الشّخصيّ وتقلّبات الحياة**، ولذلك تجبر النّيوليبراليّة

(1) Sugarman, 2015

الأفراد على البحث عن حلول فرديّة للمشكلات الاجتماعيّة الجادّة![1] وقد وافق الأفراد على هذا في الغالب، لأنّ النّيوليبراليّة ـ بمُساعَدة علم النّفس ـ **حوّلت** فهم الذّات عند المواطنين ليناسب أجندتها، فالشّخص اللّيبراليّ الجديد هو شخص مستقلّ وعقلانيّ، ومُنتِج للمُدخَل وموجّه نحو الهدف ويكون مسؤولاً عن نجاحاته وإخفاقاته؛[2] ونظراً لأنّ النّاس يفهمون أنفسهم بهذه الطّريقة، فإنّ النّيوليبراليّة تبدو غير إشكاليّة أو حسّاً سليماً.

ومن الصّعب الجدال في أنّ تفرّد المُشكلات الاجتماعيّة والسّياسيّة والخلط بين الحرّيّة والاختيار لهما فائدة عند علماء النّفس والجمعيّات النّفسيّة، فعلم النّفس جزء لا يتجزّأ من اقتصاد السّوق،[3] وعلماء النّفس هم من يُعدّون خبراء في علاج المشكلات النّفسيّة الفرديّة، وكلما زادت المشكلات التي يتمّ تأطيرها من منظور الفرد، زادت الحاجة إلى المزيد من الخدمات النّفسيّة؛ ومن ثمّ، قد يكون هناك القليل من الحوافز المهنيّة أو الاقتصاديّة لعلماء النّفس لتصوّر الصّعوبات الشّخصيّة بخلاف ما يتعلّق بالفرد، وقد نجح علماء النّفس إلى حدّ كبير في توسيع قاعدتهم السّوقيّة، حيث اتّسع نطاق اختصاص سلطتهم بشكل مطّرد، وكان هناك نموّ هائل في عدد التّشخيصات التي تطلب خدمات نفسيّة،[4] ومع تقديم الدّليل التّشخيصيّ والإحصائيّ للاضطرابات العقليّة؛[5] خفّضت عتبات التّشخيص، وأضيفت اضطرابات «العتبة الفرعيّة» الجديدة، وهو ما أدّى إلى **تخفيف معايير التّشخيص**، ويُقال: إنّ 4.64٪ من سكّان الولايات المتّحدة

---

(1) Brodie, 2007

(2) Sugarman, 2015

(3) Teo, 2009

(4) Mayes & Horwitz, 2005

(5) الإصدار الخامس في الجمعيّة الأمريكيّة للطّبّ النّفسيّ، 2013

سوف يعانون من أمراض عقليّة يمكن تشخيصها خلال حياتهم.[1]

ولا يمثّل التّوسّع في التّشخيصات لأولئك الذين يقدّمون خدمات نفسيّة حاليّاً مكاسب ماليّة فقط، ولكنّ علم النّفس يفيد أيضاً من تدريب أعداد متزايدة من مُساعدة المهنيّين الذين سيُطلب منهم تلبية الطّلب على الخدمات ومن خلال تطوير تقنيات العلاج الجديدة.

ومع ذلك، فإنّ علماء النّفس لم يقتصروا على علاج الأمراض العقليّة، فقد غامروا بشكل كبير في **تعزيز الأداء الطّبيعيّ**، ونشأ علم النّفس الإيجابيّ، المُسمّى «**علم السّعادة**»، ليصبح مجالاً للبحث والتّدخّل بمليارات الدّولارات، ويستحوذ على الاهتمام داخل علم النّفس وخارجه،[2] ويتناسب علم النّفس الإيجابّي مع الأجندة النّيوليبراليّة، وكما ذكر مؤيّداه Seligman & Csikszentmihalyi (2000) ، فإنّ «العلم الجديد للقوّة والمرونة» سيساعدنا في اكتساب المهارات لنصبح «صانعي قرار أفضل مع الخيارات والتّفضيلات وإمكانيّة أن نصبح بارعين وفعّالين... أقوى وأكثر إنتاجيّة»[3] وإذا تّمت إعادة تصوّر العدالة الاجتماعيّة من خلال اللّيبراليّة الجديدة بوصفها مسألة إضافيّة إلى عدد خيارات الخدمة المتاحة للمستهلكين؛ فإنّ علماء النّفس الإيجابيّ مُهيؤون جيّداً للتّدخّل ومُساعَدة النّاس في تطوير المهارات المطلوبة لاتّخاذ خيارات استراتيجيّة ورعاية لأنفسهم في عالم أصبح خياراً متزايداً مُحمّلاً ومحفوفاً بالمخاطر.

## إطار Fraser للعدالة الاجتماعيّة:

يكون السّؤال في ضوء ما سبق: كيف يجب على علماء النّفس أن يفهموا العدالة الاجتماعيّة؟ مثل: إطارFraser للعدالة الاجتماعيّة الذي تمّ تحديده

(1) Rosenberg, 2013

(2) Binkley, 2013

(3) p.8

في كتابها لعام 2009، «مقاييس العدالة: إعادة تخيّل الفضاء السّياسيّ في عالم العولمة»، يلبّي معايير أفضل تصوّر من خلال البناء على الإرث التّاريخيّ للعدالة الاجتماعيّة لمُعالجَة بعض التّحدّيات المفهوماتيّة المعاصرة». ومن بين التّحدّيات المعاصرة التي اكتشفتهاFraser أنّه «مع انتشار النّقاشات العامّة حول العدالة، فإنّها تفتقر بشكل متزايد إلى الطّابع المُنظّم للخطاب العاديّ»[1] ولا يوجد اتّفاق على من تنطبق عليه مُطالَبات العدالة الاجتماعيّة (كالمَجموعات والمُجتمَعات والأفراد)، وكيف ينبغي مُعالجَة مُطالَبات العدالة الاجتماعيّة (كداخل دولة إقليميّة أو من قِبل مُؤسّسة عبر وطنيّة)، أو نطاق مُطالَبات العدالة الاجتماعيّة (كالاقتصاد و/أو الثّقافة و/أو السّياسة).

إنّ غياب إطار عمل متماسك يجعل من الصّعب حلّ دعاوى العدالة الاجتماعيّة المتنافسة. وزيادة على ذلك، كما أكّدت Fraser، **فإنّ مُعالجَة المظالم على الجبهات المحلّيّة فقط، تفشل في مُعالجَة التّجاوزات القمعيّة والاستغلاليّة التي ترتكبها البنى والمُنظّمات عبر الوطنيّة**. ويرمي إطارFraser إلى استعادة المعياريّة لخطاب العدالة الاجتماعيّة بدون التّقليل من مدى تطبيقه وتوسيع أهمّيّة العدالة الاجتماعيّة في السّياقات العالميّة.

وترى Fraser (2009) أنّه يجب لمُعالجَة هذه القضايا تغيير الإطار الكامل للعدالة الاجتماعيّة. ومن ثمّ، فهي تقترح ثلاثة مبادئ تقدّم معاً إجابات لما تعدّه أسئلة أساسيّة مثل: «ما فائدة العدالة الاجتماعيّة؟» (مبدأ التّكافؤ التّشاركيّ)، و «من الذي يستحقّ العدالة الاجتماعيّة؟» (مبدأ جميع المتأثّرين)، و«كيف لنا أن نتّخذ القرارات المتعلّقة بجميع جوانب العدالة الاجتماعيّة؟» (مبدأ خضوع الكلّ).

ووفقاً لـ Fraser (2009)، **فإنّ الصّالح العامّ للعدالة الاجتماعيّة هو القدرة**

---

(1) p.49

**على المُشارَكة على قدم المُساواة في الحياة الاجتماعيّة والسّياسيّة**، فهي تقرّ بأنّ المظالم يمكن أن تحدث في مجالات مختلفة (كإعادة التّوزيع، والاعتراف، والتّمثيل). ومع ذلك، فإنّها ـ من أجل المعياريّة ـ ترى أنّ جميع أشكال الظّلم تُعدّ انتهاكات لمبدأ واحد تسمّيه مبدأ التكافؤ التّشاركيّ. وكما قالت، فإنّ هذا المبدأ «يتجاوز الأبعاد الثّلاثة ويعمل على جعلها قابلة للتّناسب»[1] ومن ثمّ، يتمّ تقييم جميع ادّعاءات الظّلم الاجتماعيّ من حيث تأثيرها على قدرة الشّخص على المُشارَكة الاجتماعيّة والسّياسيّة على أسس متساوية مع أقرانه، ويمكن تقييم آثار البنى المُؤسّسيّة على أساس هذا المبدأ.

ويتمّ استخدام مبدأ جميع المتأثّرين لتحديد من يستحقّ العدالة الاجتماعيّة ومن هو المُؤهّل لتقديم ادّعاء بالظّلم. وكما توضّح: «ينص مبدأ جميع المتأثّرين على أنّ جميع المتأثّرين ببنية أو مُؤسّسة اجتماعيّة مُعيّنة عندهم مكانة أخلاقيّة كأشخاص للعدالة فيما يتعلّق بها. ووفقاً لوجهة النّظر هذه، فإنّ ما يحوّل مَجموعة من الأشخاص إلى رفقاء من رعايا العدالة ليس القرب الجغرافيّ، بل تمازجهم في تفاعل بنيويّ أو مُؤسّسيّ مُشترَك، ومن ثمّ تشكيل إمكانيّات حياتهم في أنماط من المزايا والعيوب»[2] **وتعني العولمة أنّنا لم نعد قادرين على افتراض أنّ المُواطَنة هي وكيل لأولئك المتضرّرين**. وبدلاً من تأسيس العدالة الاجتماعيّة في الجنسيّة، فإنّ أولئك الذين يدينون بالعدالة هم أولئك المتأثّرون بالبنى المُؤسّسيّة. وعلى سبيل المثال، قد تؤثّر تصرّفات الشّركة عبر الوطنيّة سلباً في الأفراد في العديد من البلدان، وإذا كانت هذه هي الحال، وجب أن يكون جميع المتضرّرين، بغضّ النّظر عن جنسيّاتهم قادرين على المُطالَبة بالعدالة وطلب النّصفة على قدم المُساواة.

وإذا لم يعد يُنظر إلى العدالة الاجتماعيّة أنّها مسألة يجب حلّها بين مواطني

---

(1) p.60

(2) p.24

الدّولة القوميّة؛ فكيف يتمّ التّعامل مع المُطالَبات؟

من النّاحية التّاريخيّة، كان رأي الجمهور متأصّلاً في تطبيق العدالة الاجتماعيّة. وتمنح الحكومة النّيابيّة السّلطة للمسؤولين المُنتخبين أو المُعيّنين الذين يكونون قادرين على **مساءلة الرّأي العامّ**. لكن من الذي سيصبح جزءاً من «الجمهور»؟ فحتّى الآن، ما يعنيه «الجمهور» «افترض ضمنيّاً إطار مُجتمع سياسيّ مُقيّد بدولته الإقليميّة»[1] ومع ذلك، لا يمكن للأنظمة السّياسيّة بهذه الفرضيّة أن تلجأ إلى مظالم تتجاوز الحدود الوطنيّة، **وقد اكتسبت المُؤسّسات عبر الوطنيّة القوّة من خلال انتشارها العالميّ المُوسّع، وتضاءلت في الوقت ذاته قوّة المجال العامّ للتّعبئة السّياسيّة نتيجة للعولمة**. وإذا كان للعدالة الاجتماعيّة أن تستمرّ في العمل بوصفها مفهوماً يوفّر للأفراد والجماعات الاجتماعيّة المبرّر لمُحاسَبة المُؤسّسات القويّة، فيجب إعادة تشكيل معايير «الجمهور». وتقترح Fraser (2009) مبدأ خضوع الكلّ كحلّ فتقول: «ينصّ مبدأ خضوع الكلّ على أنّ ما يحوّل تجمّعاً من النّاس إلى أعضاء من الجمهور ليس المُواطَنة المُشترَكة، أو التّرابط في مصفوفة سببيّة، بل بالأحرى خضوعهم المُشترَك لبنية الحكم الذي يضع القواعد الأساسيّة لتفاعلهم. وبالنّسبة لأيّ مشكلة مُعيّنة، وفقاً لذلك، يجب أن يتطابق القانون العامّ ذو الصّلة مع نطاق بنية الإدارة التي تنظّم النّطاق ذا الصّلة من التّفاعل الاجتماعيّ، وعندما تتجاوز هذه البنى حدود الدّول، يجب أن تكون المجالات العامّة المقابلة لها عابرة للحدود، وإذا تعذّر ذلك، فإنّ الرّأي الذي تولّده لا يمكن عدّه مشروعاً».[2] ومع ذلك، فإنّ المجال العامّ المُعاد تشكيله ليس سوى جزء من الحلّ، إذ يتطلّب هذا المبدأ أيضاً إعادة تصوّر بنى الحكومة التي يمكنها جمع وتمكين وفرض الرّأي العامّ عبر الحدود الوطنيّة. ويتطلّب المجال العامّ المُوسّع بشكل مناسب ـ على حدّ وصف Fraser : «سلطات عامّة عبر وطنيّة

(1) Fraser, 2009, p. 77

(2) p.96

جديدة، يمكن جعلها مسؤولة أمام الدّوائر الدّيمقراطيّة الجديدة عبر الوطنيّة للرّأي العامّ».[1]

## مضامين لعلم النّفس:

يصبح السّؤال الرّئيس لعلماء النّفس الذين يطالبون بالعدالة الاجتماعيّة في ضوء مبدأ التّكافؤ التّشاركيّ: كيف يساعد التّنظير النّفسيّ أو البحث أو التّدخّلات في إنشاء ترتيبات اجتماعيّة وثقافيّة وسياسيّة وبيئيّة تسمح للأفراد بالمُشارَكة على قدم المُساواة مع أقرانهم؟ ويمكن استخدام مبدأي جميع المتأثّرين وخضوع الكلّ لتوجيه جهود الدّعوة النّفسيّة وتقييمها. ولعلم النّفس التّخصّصيّ والمهنيّ تأثير كبير في المُجتمع المعاصر، ويمكن لعلماء النّفس، بحكم السّلطة التي يتمتّعون بها، أن يضمّوا أصواتهم مع الآخرين ليصبحوا جزءاً من المجال العامّ ويعزّزوه، حيث تجب مُحاسبة الأفراد والمُنظّمات، ليس فقط من أجل الاهتمامات الوطنيّة، ولكن أيضاً الدّوليّة.

ويؤكّد إطار Fraser (2009) على العوامل البنيويّة التي تسمح بالمُشارَكة المتساوية، وهو ما يقاوم النّزعة السّائدة عند علماء النّفس إلى «إضفاء الطّابعين الفرديّ والنّفسيّ» على المشكلات والقضايا ذات الأصل الاجتماعيّ أو السّياسيّ أو الاقتصاديّ. **ويوجد خطأ شائع في علم النّفس، هو أنّ الفشل في التّعرّف على القوّة التّكميليّة لمُؤسّساتنا الاجتماعيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة أدّى إلى تثبيت سمات الأشخاص في الطّبيعة البشريّة بدلاً من المُؤسّسات التي يصبحون فيها أشخاصاً**،[2] ويديم هذا الخطأ تفسير العدالة الاجتماعيّة من منظور فرديّ، ما يجعل علماء النّفس يتماشون مع الأجندة النّيوليبراليّة. ومع ذلك، هناك إمكانيّة لعلماء النّفس للإسهام في فهم العدالة الاجتماعيّة وتعزيزها من خلال تحديد آثار

(1) p.99

(2) Sugarman, 2014

عدم التكافؤ على سيكولوجيّة تصرّفات الأفراد وخبراتهم وتطوّرهم.

وتشكّل الرّوابط الاجتماعيّة الفروق الفرديّة حتّى في أكثر المستويات الذّاتيّة والتّجسيديّة عنصريّة.[1] ولا يتمّ عادة تناول تأثيرات المُؤسّسات الاجتماعيّة ـ السّياسيّة على نفسيّة الأفراد من خلال الفلسفات السّياسيّة، بما في ذلك Fraser (2009). ومع ذلك، يجب على علماء النّفس لربط تجارب الأفراد بالتّكوينات البنيويّة الأوسع إدراك أهمّيّة التّاريخ والسّياسة والاقتصاد والمُجتمع والثّقافة للحياة النّفسيّة الفرديّة. وزيادة على ذلك، يجب أن يكون علماء النّفس **حذرين من إضفاء الطّابع الفرديّ** على القضايا الاجتماعيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة، وأن يحدّوا من دعوتهم بشكل ضيّق لتعزيز الوصول إلى الخدمات النّفسيّة،[2] فكما يجادل Arfken، إذا كان على علماء النّفس خدمة مصالح العدالة الاجتماعيّة، فلا يمكنهم تحمّل مسؤوليّاتهم كمُساعَدة الأفراد على إدارة قلقهم في نظام اقتصاديّ **غير عادل!** والخدمات النّفسيّة التي تساعد الأفراد فقط على التّكيف مع أحوال الفقر وعدم المُساواة من دون القيام بأيّ شيء لتغيير هذه الأحوال؛ هي إضرار بالعدالة الاجتماعيّة، وذلك يديم عمل علماء النّفس بصفتهم «مهندسي التّكيّف» والذين يحافظون على الحال القائمة ويحمونها، وليس كمدافعين عن الإصلاح الاجتماعيّ والسّياسيّ.[3]

## استنتاج:

يجب أن يتوقّف التّاريخ عند علماء النّفس الذين يدّعون أنّ العدالة الاجتماعيّة رسالتهم! فصارت العدالة الاجتماعيّة «كلمة ثقافيّة رئيسة» ومن ثمّ، سواء أدركها علماء النّفس أم لا، فإنّ استدعاء المُصطلَح يدفعهم للانضباط في

(1) Bourdieu, 1988

(2) Arfken, 2013

(3) Walsh-Bowers, 2007

نقاش أوسع حول حرّيّة الإنسان، والمسؤوليّة الفرديّة والجماعيّة، وعمل الدّولة. ويظهر تاريخ العدالة الاجتماعيّة أصوله في الجهود المبذولة لتصوّر الحرّيّة الفرديّة في ضوء الاهتمامات والالتزامات الاجتماعيّة التي لا تدين فقط للذّات، ولكن أيضاً للمُجتمع الذي يكون الفرد جزءاً منه. وكما ذكرنا؛ فإنّه من خلال استعادة هذا الدّافع اللّيبراليّ الأصليّ لوضع الحرّيّة الفرديّة في سياق الصّالح العامّ؛ يمكن تصوّر العدالة الاجتماعيّة بشكل مناسب. ومع ذلك، يُستخدم المُصطلَح الآن بعدّة طرق، بعضها يتعارض مع هذا الإرث. ومن ثمّ، يجب على علماء النّفس الذين يطمحون للعمل من أجل العدالة الاجتماعيّة **أن يكونوا حكماء في استخدامهم للمُصطلَح وأن يكونوا مدركين للعواقب السّياسيّة التي يروّجون لها (حتّى عن غير قصد)**. وعلماء النّفس هم الأقدر على تقييم ادّعاءات العدالة الاجتماعيّة وآثار جهودهم عندما يفهمون تاريخ المفهوم وانتشار الآراء التي نتجت عن هذا التّاريخ. وقد اقترحنا إطارFraser دليلاً لعلماء النّفس المهتمّين بمُتابعة العدالة الاجتماعيّة. ونأمل أن تسهم إيماءتنا في هذا الاتّجاه في تعزيز المُناقَشَة النّقديّة لمُشارَكة علماء النّفس في العدالة الاجتماعيّة.

***

# العدالة الاجتماعيّة وعلم النّفس

## ما هي وما يجب أن تكون؟[1]

وينفرد لويس وكينيث مافور وستيفن لاماشي وكاثرين آموت

يقترح هذا المقال أنّ جميع علماء النّفس ـ وجميع النّفسيّات ـ مهتمّون فطرة بالعدالة، ومع ذلك لا يوجد نظام مُحدّد في علم النّفس! ولا يوجد فهم توافقيّ للعدالة الاجتماعيّة باعتماد أنموذج مُشترَك بين المَجموعات وقائم على الهويّة لما هو موجود وما يجب أن يكون، وسنصف الآليّات التي يتمّ من خلالها تشكيل الهويّات وتصوّرات العدالة، والتّنازع عليها، وتغييرها بمرور الوقت. وسنجادل في أنّ البحث النّفسيّ والمُمارَسة، لهما آثار على العدالة الاجتماعيّة حتّى عندما ـ وربّما على وجه الخصوص ـ لم يتمّ توضيحها. ويُنظر إلى علم النّفس أنّه نتاج مَجموعات متنوّعة ذات هويّات متميّزة ومتطوّرة مع اختلاف في الوصول إلى الموارد والسّلطة، والتي تتعارض ديناميّاً مع التّصوّرات المعياريّة المختلفة للعدالة.

وسوف نتحدّى في الإجابة عن الأسئلة: ما العلاقة بين علم النّفس والعدالة الاجتماعيّة؟ وما الذي يجب أن تكون؟ سوف نتحدّى كلا المُصطلَحين بحجّة أنّه لا يوجد نظام توافقيّ لعلم النّفس، ولا يوجد فهم واعٍ للعدالة الاجتماعيّة.

---

(1) *Louis, W. R., Mavor, K. I., La Macchia, S. T. & Amiot, C. E. (2014)* **Social Justice and Psychology: What Is, and What Should** *Be. Journal of Theoretical and Philosophical Psychology, V.34, N.1, 14–27.*

وسوف نجادل في الوقت ذاته في أنّ جميع علماء النّفس ـ وجميع النّفسيّات ـ مهتمّون فطرة بالعدالة، وأنّ لإعادة البحث والمُمارَسة النّفسيّة آثاراً في العدالة الاجتماعيّة حتّى عندما لا يتمّ توضيحها. وسنطرح أنموذجاً لمجال علم النّفس، ليس كقوّة موحدّة، بل خليّة هائجة من الهويّات المتباينة، تتعارض ديناميّاً مع التّصوّرات المعياريّة المختلفة للعدالة، وسنصف الآليّات التي تتغيّر بمُوجبها هذه التّصوّرات بمرور الوقت، ونعالج الأسئلة الأساسيّة من خلال عدّ العدالة وعلم النّفس أخلاقيّات؛ بوصفها متغيّرات مستقلّة وتابعة؛ وجداول أعمال مهنيّة وسياسيّة. وينصبّ اهتمامنا على توسيع نطاق النّقاش حول العدالة وعلم النّفس لفهم تنوّع كلّ الأطياف في نصّ دوليّ وتاريخيّ، وتطبيق تحليل نظريّ قائم على الأدلّة (أي علم النّفس الاجتماعيّ لهويات المَجموعة ومعاييرها). ومن منظور تعلّمناه في بحثنا عن هذا المقال أنّه قد يكون أقرب إلى الواقعيّة التّأويليّة، فإنّنا نسعى إلى الاعتراف بالعلماء النّفسيّين والاحتفاء بهم بوصفهم عوامل للعدالة الاجتماعيّة في بعض الحالات، ولفهم سبب عدّ علماء النّفس وكلاء للقمع في بعض الآخر.

**إشكاليّة السّؤال:**

على الرّغم من وجود قيمة إرشاديّة للنّظر في مَسائل العدالة الاجتماعيّة على مستوى واسع من التّخصّصات، إلّا أنّ الفحص السّطحيّ لأيّ قضيّة عدالة اجتماعيّة ملموسة يكشف عن اختلافات في نطاق ومحتوى نقاشات العدالة خلال التّخصّصات الفرعيّة والجنسيّات والانقسام المهنيّ ـ الباحث في علم النّفس. وقد عارض العديد من المنظّرين مناهج «الأخلاق» الضّيّقة لعلم النّفس (التّوافق واللّطف الضّمنيّ) مع الرّؤى الأخلاقيّة الجريئة والشّاملة والمخادعة![1] ومع ذلك، حتّى القواعد الأخلاقيّة لعلم النّفس لا تتماسك

(1) على سبيل المثال، Prilleltensky & Walsh-Bowers, 1993; Rodis &

وتتغيّر بمرور الوقت،[1] وسيكون استبعاد دراسات الطّاعة لميلغرام ودراسات سجن زيمباردو مألوفاً للكثيرين.[2] وبالمثل، الجدل الحالّي داخل جمعيّة علم النّفس الأمريكيّة حول مُشارَكة علماء النّفس في الاستجوابات العسكريّة.[3]

وكدراسة حال رائعة للتّنوّع الأخلاقيّ بدلاً من العالميّة، يصف Lindsay (2011) صوغ مُدوّنة الأخلاق الأوروبيّة في علم النّفس في توضيح التّفاصيل، فيقول بادئ ذي بدء: «**لقد تمّ الاعتراف بأنّه ليس عند كلّ الجمعيّات النّفسيّة في جميع أنحاء أوروبّا مُدوّنة أخلاقيّة. وزيادة على ذلك، كانت هناك اختلافات واضحة بين الرّموز الموجودة بالفعل**»[4] ونحن ـ بالفعل ـ لا نؤكّد الحلم النّاشئ للأخلاق العالميّة اللّطيفة. وقد تمّ في عام 1995بشقّ الأنفس صوغ مُدوّنة أوروبّيّة، وأعيد صوغها في عام 2005 مع الحرص على تجنّب التّشابه المفرط مع القواعد الأخلاقيّة الأمريكيّة أو الكنديّة أو الاسكندنافيّة أو غيرها من القواعد الأخلاقيّة. لتجنّب الأخلاق العالميّة. نعم فكما كتب Lindsay (2011, p.124)، تمّ الحرص على احترام «الاهتمام الأساسيّ بضرورة القيام بوضع مُدوّنة أخلاقيّة أوروبّيّة وليس استعارة واحدة تمّ تطويرها في بلد آخر، بل في قارّة أخرى». وفي الأخلاق، كما هي الحال في المجالات الأخرى للتّعريف الذّاتيّ للمَجموعة، نرى بالفعل أنّ المَجموعات تقدّر التّميّز بدرجة عالية؛ وقد يتمّ تجنّب تبنّي القيم الأخلاقيّة للآخر بشكل فعّال. وبعد العمل المُطوّل، أظهر التّقييم أنّه بحلول عام 2009 كان ثلث الدّول الأعضاء الأوروبّيّة فقط متوافقاً مع المُدوّنة الأوربّيّة الأساسيّة. وفي الوقت ذاته، وكما أشارتLindsay بشكل

---

Strehorn, 1997 .

(1) Rodis & Strehorn, 1997

(2) انظر Smith & Haslam, 2012

(3) Coalition for an Ethical Psychology, 2012

(4) p.122

قاتم، تمّت في عام 2008 الموافقة على «الإعلان العالميّ للمبادئ الأخلاقيّة لعلماء النّفس» من قِبل الاتّحاد الدّوليّ لعلم النّفس والجمعيّة الدّوليّة لعلم النّفس التّطبيقيّ والجمعيّة الدّوليّة لعلم النّفس عبر الثقافيّ مع أربعة مبادئ، وهي المبادئ التي اختلفت مرّة أخرى عن المُدوّنة البعديّة الأوروبّيّة.

وتوجّه دراسة الحال الرّائعة لـ Lindsay الضّوء على العديد من القضايا التي تقع في صميم نهجنا تجاه مسألة العدالة الاجتماعيّة وعلم النّفس فتقول: إنّ علماء النّفس (والبشر) موجودون في مَجموعات مثل الأمم والتّخصّصات الفرعيّة والثّقافات؛ وإنّ المَجموعات تختلف (وتفضّل الاختلاف) في قواعدها الاجتماعيّة أو معايير السّلوك (التي نسمّيها معايير المَجموعة)؛ ويمكن للأشخاص التّعرّف عليهم مع مَجموعات مختلفة في أوقات مختلفة وبدرجات متفاوتة؛ وعند القيام بذلك، قد تتغيّر بشكل مهمّ تصوّراتهم للعدالة الاجتماعيّة والإجراءات؛ وتتغيّر معايير تلك المَجموعة بمرور الوقت لأنّها محلّ نزاع نشط داخل المَجموعات وعبرها.

وعلى الرّغم من أنّنا نركّز هنا على مسألة علم النّفس والعدالة، إلّا أنّ ذات المَسائل تنطبق على النّظر في العدالة على نطاق أوسع (على سبيل المثال، Louis & Taylor, 2005 ). يحاول الإعلان «العالميّ» لحقوق الإنسان صوغ تعريف للعدالة الاجتماعيّة ليتمّ تعميمه عالميّاً.[1] **ومع ذلك، فإنّه بدءاً من عام 2012، فإنّ 80٪ فقط من الدّول الأعضاء في الأمم المتّحدة البالغ عددها 193 دولة هي أطراف في أربع أو خمس من المُعاهدات الخمس المكوّنة لشرعة الأمم المتّحدة الدّوليّة لحقوق الإنسان؛ وأكثر من 27 دولة عضو ليست طرفاً في العهد الدّوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسّياسيّة، وهو المكوّن الأساسيّ للمَجموعة** (بما في ذلك الحقّ في الحياة، وحرّيّة الدّين، وحرّيّة التّجمّع ، والإجراءات القانونيّة العادلة،

(1) Office of the UN High Commissioner on Human Rights, 2012

وما إلى ذلك).

**هويّات ومعايير الجماعة والعدالة الاجتماعيّة وعلم النّفس:**

يتمّ توفير أنموذج نظريّ لفهم هذا التّباين المحيّر في استيعاب حقوق «عالميّة»، أو الرّموز الأخلاقيّة «العالميّة» لعلماء النّفس من خلال نظريّة الهويّة الاجتماعيّة،[1]. وقد أكّدت الكثير من الأبحاث، أنّ للأفراد هويّات بوصفهم أعضاء في مَجموعات اجتماعيّة (الإحساس النّفسيّ بـ«نحن») إضافة إلى هويّاتهم أفراداً (الإحساس النّفسيّ بـ «أنا»). فعندما يعرّف النّاس أنفسهم أعضاء في المَجموعة («نحن علماء النّفس»، «نحن الأوروبّيّين»، وما إلى ذلك) يصبحون متحمّسين لسنّ القواعد الاجتماعيّة للسّلوك أو معايير المَجموعة. وعندما يتمّ استيعاب المعايير، يكون هذا التّوافق غير واع؛ فتحدّد المعايير المرتبطة بالهويّة السّلوك المناسب في الموقف، ويتصرّف النّاس وفقاً للمعايير التي استوعبوها. فعلى سبيل المثال، عندما ننتقل من الكتابة الأكاديميّة إلى الكتابة الشّخصيّة، قد ننتقل من أسلوب الجمعيّة النّفسيّة الأمريكيّة إلى تنسيق غير رسميّ أكثر من دون أن نختار بوعي «الآن سأتوقّف عن استخدام العنوانات الفرعيّة الغامقة» و«الآن سأبدأ باستخدام الرّموز». وبالمثل، **قد ترشدنا معاييرنا الدّاخليّة للأخلاقيّات المهنيّة** بوصفنا أكاديميّين أو مُمارَسين لاستبعاد مُمارَسة الجنس مع الطّلاّب أو العملاء من دون أيّ خيار واع أو رسميّ. ومن ثمّ، تتضمّن كلّ هويّة المُعتقدات والمشاعر والسّلوكات ذات الصّلة بالسّياق. وكلّ موقف يجعل هويّة مختلفة بارزة، ولكلّ هويّة معايير إرشاديّة، وكلّ واحد منّا، عندما يتمّ استيعاب المعايير وعدم منازعتها؛ يتّبع عمليّة اتّخاذ القرار الواعية.

---

(1) للاطّلاع على مراجعة يمكن الوصول إليها، انظر، Hornsey, 2008

### من أين تأتي هذه المعايير؟[1]

قد يتمّ تعليمها بشكل صريح لأعضاء المَجموعة من خلال عمليّة التّنشئة الاجتماعيّة (كالتّدريب الجامعيّ والدّراسات العليا)؛ وتمّ تطويرها كقواعد من أعلى إلى أسفل يتمّ التّفاوض عليها من قِبل النّخب، ويتمّ في بعض الأحيان ترخيصها بشكل قسريّ (كالقواعد الأخلاقيّة ومعايير المناهج الدّراسيّة)؛ وقد دعا إليها «روّاد أعمال الهويّة»[2] للتّرويج لرؤية جديدة للمَجموعة لتحقيق المكانة والسّلطة؛ أو مُعمّمة من سلوكات ومواقف الآخرين بشكل تحفيزيّ،[3] وبمُجرّد التّأسيس، يساعد الاختيار الذّاتيّ في إعادة الانضمام إلى المَجموعة على إدامة المعايير؛ والمُطابقة الطّوعيّة هي القاعدة؛ ونادراً ما تكون هناك حاجة إلى إجراءات الشّرطة النّشطة ناهيك عن طرد غير المطابقين.

ما هو محتواها؟ لا يجب أن تغطّي معايير المَجموعة جميع المجالات؛ إنّها تحدّد الأبعاد التي يتشابه فيها أعضاء المَجموعة مع بعضهم بعضاً ومختلفين عن المَجموعات الأخرى («بصفتنا خبراء نفسيّين، نستخدم عنوانات فرعيّة جريئة....»)؛ وتحدّد خطوط عرض القبول وخطوط عرض الرّفض (حدود المسموح والمحظور؛[4] وتحدّد علاقة الفرد بالمَجموعة؛ وتحدّد الحقوق وكذلك الواجبات، وهناك أيضاً مناطق من اللاّمبالاة لا تغطّيها هويّات المَجموعة أو لا تتعلّق بها.

هل يمكن للمعايير من مَجموعة مُعيّنة أن تتعارض؟ نعم بالفعل، والتّمييز المفيد الذي قدّمه Cialdini & colleagues (1990, 1991) هو بين المعايير

---

(1) Louis, 2009b; Smith & Louis, 2009

(2) Reicher, Haslam, & Hopkins, 2005

(3) كالتّحيّز اللّيبراليّ لعلماء النّفس؛ Haidt, 2011

(4) Hovland & Sherif, 1980

الوصفيّة للمَجموعة (ما يعتقد أنّ الآخرين يفعلونه) والمعايير الزّجريّة (ما يعتقد الآخرون أنّه ينبغي القيام به).

إنّ اقتراح هذا التّمايز يعني الاعتراف بإمكانيّة عدم المحاذاة؛ وعادة ما تتمّ محاذاة المعايير. وبصفتنا علماء نفس، نتّبع أسلوب الجمعيّة النّفسيّة الأمريكيّة، ونعتقد في أنّه يجب اتّباع هذا الأسلوب: ما هو، هو جيّد (المُفارقة المقصودة).

**قواعد الجماعة المتماسكة والمتضاربة:**

كيف يمكن أن تنشأ التّعارضات بين المعايير؟ كيف يمكن لعلماء النّفس أن يتصرّفوا بطرائق يرونها بشكل جماعيّ أنّها غير أخلاقيّة أو خاطئة، أو يفشلون في التّصرّف بطرق أخلاقيّة وصحيحة؟

هناك أربع إجابات مترابطة نقترحها،[1] أو أربع طرق لتوضيح الإجابة ذاتها. وإحدى الإجابات هي **أنّ المَجموعات تتغيّر مع تغيّر الأعضاء**، ربّما تكون قد تعلّمت قواعد «الأمس»، وتكون محكوماً في أعين جيل جديد؛ وقد تكون قادماً جديداً، وتنظر إلى الحرس القديم بازدراء ورفض. وقد ينظر جيل جديد من علماء النّفس الاجتماعيّ على سبيل المثال إلى التّقارير الانتقائيّة للحرس القديم عن الأحوال والتّدابير التّابعة والتّجارب مع الغضب الأخلاقيّ،[2] **والإجابة الثّانية**، هي أنّ المَجموعات المتعدّدة تقدّم أسساً بديلة للهويّة والحكم الاجتماعيّ: قد ترى واجبك طبيب نفس أمريكيّاً من منظور واجبك الوطنيّ تجاه أمريكا، بينما أرى واجبك من منظور أخلاقنا التّخصّصيّة، أو أحكامنا الخاصّة كعلماء نفس أستراليّين أو كنديّين. **والإجابة الثّالثة** هي أنّه داخل المَجموعة، يزوّد الأفراد والمَجموعات الفرعيّة الأفراد بأبعاد متعدّدة تتوافق مع المَجموعة (كالنّصفة مقابل المُساواة)؛ وقد تكون هذه متعارضة، وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ التّسلسل

(1) انظر أيضاً، Smith & Louis, 2009; Louis, 2009b

(2) على سبيل المثال، Simmons, Nelson, & Simonsohn, 2011

الهرميّ لحلّها قد لا يميّز المستوى الأخلاقيّ، أو قد يقيّم المستويات الأخلاقيّة بشكل مختلف. وبوصفنا علماء نفس، نحن مدينون بواجب للمهنة، وواجب آخر تجاه العملاء، وواجب ثالث تجاه الدّولة؛ فما الذي يجب أن يتمتع بامتياز في حال الاستجواب العسكريّ؟ ولمن نحن أكثر عرضة للمساءلة؟ **والإجابة الرّابعة**، هي أنّه قد تكون هناك معضلات أخلاقيّة متعدّدة ومبادئ أخلاقيّة على المحكّ، والتي تطلب التّوازن، أو التي تطلب تحديد الأولويّات والاختيار، أو قد نختار تقييم التّوازن، أو نختار فرض خيار.

وعندما تتعارض المعايير، قد نختار واحدة بطريقة غير واعية ونتوافق معها؛ **ويحدث هذا على الأرجح عندما تأتي المعايير المتضاربة من مَجموعات متعدّدة وواحدة فقط ذات صلة نفسيّة منطقيّة،**[1] وعندما تكون هناك هويّة واحدة واضحة وقاعدة واحدة ذات صلة، فقد لا ندرك أيّ خيار واع على الإطلاق. ومع ذلك، عندما تتعارض العديد من المَجموعات مع معايير متعارضة، أو عندما تكون هناك معايير متضاربة داخل ذات المَجموعة، فقد يتمّ إجبار القرار على اتّخاذ قرارات واعية. وغالباً ما تكون هذه المجالات التي يتمّ تعريفها أنّها ذات صلة بالأخلاق: من غير المُرجّح أن يُنظر إلى ما إذا كانت الرّضاعة الطّبيعيّة أم لا أنّها قضيّة أخلاقيّة حيث لا يوجد اختلاف في السّلوك، وأكثر من ذلك عندما يكون هناك نقاش أو جدال.

في هذه المرحلة من صراع المعايير المفتوحة، قد تعكس الأولويّات التي نتبنّاها بشكل مباشر الدّرجة التي نقدّر بها الهويّات والجماعات المعنيّة: فالأدلّة العلميّة مقابل الإملاءات الدّينيّة على سبيل المثال، قد تكون مُميّزة لدرجة أنّ النّاس يحدّدونها علميّة أو دينيّة، أو قد تدخل معايير المَجموعة الجديدة حيز التّنفيذ والتي تملي العمليّات التي ينبغي اتّخاذ هذا القرار من خلالها زيادة على

(1) على سبيل المثال، Terry & Hogg, 1996

القيم ذات الصّلة التي يتمّ الحكم عليها. واعتماداً على المعايير المرتبطة بجنسيّتنا أو خطّنا الفرعيّ أو مكان العمل (من بين العديد من المراجع المُحتملة)، نجيب بشكل مختلف عن أسئلة مثل «هل يجب أن نقرّر بشكل فرديّ أو جماعيّ خياري للمُشارَكة في استجواب عسكريّ؟ ما هي التّكاليف والفوائد، ولمن يجب أن تكون ذات صلة بهذا الاختيار؟».

وعندما يتوحّد الأشخاص مع مَجموعة، فإنّ تعريفاتهم تعني أنّ التّكاليف والفوائد على مستوى المَجموعة تشكّل التّصوّرات الخاصّة بالمزايا الفرديّة، إضافة إلى تشكيل دوافعهم بشكل مباشر،[1] ومن ثمّ، فإنّ الأشخاص الذين يتعاطفون بقوّة مع مَجموعة يرون الفوائد التي تعود عليهم أفراداً لمُساعَدة أعضاء المَجموعة الآخرين (مجزية) وتكاليف إيذاء الآخرين (مكروهة). وحتّى (أو بشكل خاصّ) عندما يكون التّصرّف صعباً أو مكلفاً على الأفراد، يكون من المجدي والمفيد شخصيّاً التّضحية من أجل المَجموعة.

ويدرك النّاس في بعض الأحيان بالتّراضي قيود وفرص إعادة التّنظيم. ومع ذلك، كما يمكن لأيّ شخص جلس في اجتماع لا نهاية له أن يشهد، فإنّ المُعتقَدات حول احتماليّة وقيمة عواقب الأفعال لا تنبع فقط من واقع موضوعيّ مُشترَك بل من واقع موضوعي مُتنازع عليه: هل علماء النّفس في الجيوش الوطنيّة غير أخلاقيّين بطبيعتهم؟ هل علماء النّفس ذوو العقليّة اللّيبراليّة أكثر أخلاقيّة من زملائهم المؤيّدين؟

لم تتمّ الإجابة عن هذه الأسئلة بشكل موضوعيّ أو توافقيّ، ويتمّ تعلّم الإجابات المتعلّقة باحتماليّة وقيمة النّتيجة المُعطاة لعمل ما من خلال **التّأثير الاجتماعيّ**. والدّليل العلميّ بطبيعته جزء من ديناميّة التّأثير الاجتماعيّ: نحن

(1) Blackwood & Louis, 2012; Louis et al., 2004, 2005; Louis, 2009a, 2009b; Packer, 2008; Packer & Chasteen, 2010

ندرك أنّ بعض الأدلّة العلميّة «هدف» ومقنعة فقط إلى الدّرجة التي تعلّمنا فيها الثّقة في بعض العلوم، والتّعرّف على بعض العلماء، وتتحدّى العديد من المداخلات سلطة العلم بشكل عامّ، وكذلك العلوم، كعلم النّفس على وجه الخصوص من جميع الطّيف السّياسيّ، كما هو موضّح بمزيد من التّفصيل أدناه.

## التّأثير الاجتماعيّ والتّغيير:

الأهمّ من ذلك، أنّ التّأثير الاجتماعيّ النّاجح يأتي بشكل أساس من مَجموعاتنا وقادتنا، حيث تفرض النّخب مُدوّنات قواعد المُمارَسة، والتي تُفرض بعقوبات تصل إلى الاستبعاد من المهنة. وقد تتغيّر تلك القواعد والقواعد «السّوداء»، حيث يطرح «رواد الأعمال للهويّة»، وقادة المَجموعة والمدافعون المُحتملون[1] فكراً جديدة حول نطاق ومحتوى العدالة في علم النّفس.

**وإذا تشكّلت قاعدة حول سلوك أو قيمة كانت في السّابق ضمن منطقة اللّامبالاة، فإنّ من المُرجّح أن تنتشر من دون نقاش، وأن يتمّ استيعابها من دون اختيار واع وذلك من خلال عمليّات تصنيف الذّات.** ومع ذلك، عندما تكون المعايير متضاربة بشكل صريح، يتمّ دفع الأفراد والمَجموعات الفرعيّة والجماعات إلى وضع نفسها بشكل واضح بالنّسبة للمعايير التي يؤيّدونها (Louis, 2008). ويصبح تقييم المعيار أو اختياره حكماً ليس فقط على الدّرجة التي يلتقط بها التّجانس الهادف بين أعضاء المَجموعة (ما يفعله علماء النّفس أو يجب عليهم فعله)، وعدم التّجانس من الأعضاء الآخرين (مُقارنة بالمَجموعات المرجعيّة، علماء نفس غير مهنيّة أو أطبّاء)، ولكن أيضاً ثقة المرء في مصادر معيارين متعارضين وعلاقتهما بهما (على سبيل المثال، الجمعيّة النّفسيّة الأمريكيّة مقابل الاتّحاد الأوروبّيّ لجمعيّات علماء النّفس المحترفين).

وقد تزدهر المعايير الجديدة داخل المَجموعات الفرعيّة (على سبيل المثال،

(1) Reicher et al., 2005

علم النّفس النّسويّ، علم النّفس متعدّد الثّقافات) لأنّ هذه المعايير توفّر مساحة للتّنوّع، ولأنّ تمايز المعايير يؤكّد ويعزّز الاختلافات عن التّيّار الرّئيس. ويتمّ تقييم تميّز المَجموعة: تذكّر المثال الأوروبّيّ حيث نشأ قلق «أساسيّ» من أنّ مُدوّنة الأخلاقيّات ليست مشابهة جدّاً لمُدوّنة الدّول الأخرى (Lindsay, 2011). لكنّ المَجموعات الفرعيّة الهامشيّة لفئة ما من المُرجّح بحكم تعريفها أن تكون منفتحة على التّغيير، وبمُجرّد أن تتّخذ مَجموعة فرعيّة معياراً جديداً، فإنّها قد تزيد من تعزيز هامشيّة تلك القاعدة بالنّسبة إلى المُمارَسة السّائدة.

## العدالة وعلم النّفس

## تطبيق أنموذج الهويّات والمعايير الجماعيّة

يمكننا الآن مع هذه الدّيباجة الطّويلة لتأسيس نهجنا النّظريّ المضيّ قدماً في تنفيذ العديد من العمليّات العمليّة لعلاقة العدالة وعلم النّفس: كالأخلاق، كمتغيّرات مستقلّة، كمتغيّرات تابعة، وكجداول الأعمال المهنيّة والسّياسيّة، للنّظر في الأسئلة «ما هي، وما الذي يجب أن تكون العلاقة بين علم النّفس والعدالة الاجتماعيّة؟».

### العدالة والأخلاق:

ما هي الحال التي يتمّ تحديد قواعد الأخلاق لعلماء النّفس وتختلف حسب التّخصّصات الفرعية والحدود الجغرافيّة؟ فعلى سبيل المثال، إنّ الجمعيّة النّفسيّة الأمريكيّة، والجمعيّة النّفسيّة الكنديّة، والاتّحاد الأوروبّيّ لجمعيّات علماء النّفس المحترفين، وما إلى ذلك، لها رموز مختلفة، ويسمح العديد منها صراحة بالتّنوّع الدّاخليّ (على سبيل المثال داخل الولايات المتّحدة، تختلف الولايات في تطبيقاتها؛ وداخل الاتّحاد الأوروبّيّ لجمعيّات علماء النّفس المحترفين، قد تكون

الدّول القوميّة الفرديّة غير ممتثلة). وبالمثل، فإنّ علم النّفس النّسويّ وعلم النّفس متعدّد الثقافات لهما قواعد أخلاقيّة متطوّرة تختلف تماماً عن مُدوّنة الجمعيّة النّفسيّة الأمريكيّة «السّائدة»، في مُعالجة الصّراع بين المَجموعات والعدالة.

ويختلف محتوى هذه المُدوّنات، **ولذلك فإنّ المعايير الوصفيّة فرديّة على نطاق واسع خلال هذه المُدوّنات المختلفة** (التّركيز على العميل ومشارك البحث والمُمارَس والباحث؛ على الرّفاهية والاستقلاليّة وتقرير المصير). وهناك التزام عامّ بالإيجابيّة، كالمُمارَسة القائمة على الأدلّة، وقابليّة التّكذيب، وإمكانيّة التّكرار. وكنتيجة جزئيّة لهذا، هناك مُقاوَمة لرؤية البحث والمُمارَسة كجزء متأصّل من جداول الأعمال السّياسيّة وأنظمة السّلطة، كما لحظ الكثير.[1]

والسّعي وراء المعرفة هو قيمة أخلاقيّة أساسيّة يتمّ تحديدها بالبحث مع التّمييز بين المعرفة (ما هو) وكيف يتمّ استخدامها (والتي يتمّ تقديمها خياراً أخلاقيّاً، للخير أو للشّرّ). وأخلاقيّات التّراحم والرّعاية هي قيمة أخلاقيّة أساسيّة يتمّ تحديدها بالمُمارَسة. وهناك اهتمام بمُساعَدة الفرد على التّكيّف مع البيئة، بدلاً من التّركيز على المشكلات أو التّحدّي أو تغيير الأنظمة الاجتماعيّة أو السّياقات البيئيّة. كما لحظ Prilleltensky (1994, p.966)، في نقد هذا النّهج، «لا يضمن التّصرّف الأخلاقيّ تجاه العملاء الفرديّين أو المشاركين في البحث تفسيراً أخلاقيّاً وتطبيق النّتائج على المستوى الاجتماعيّ».

### ماذا يجب أن تكون علاقة الأخلاق بعلم النّفس؟

سوف نجيب عن هذا السّؤال بسؤال هو، من يجب أن يكون عنده القدرة على تحديد المُمارَسة الأخلاقيّة في علم النّفس؟ فالاختلافات الحاليّة الجغرافيّة والتّخصّصيّة تعكس مَجموعات حقيقيّة ذات تواريخ وقيم مختلفة؛ فهذه لن تُمحى ولا ينبغي محوها. والعمليّة التي ستظهر من خلالها القواعد الأخلاقيّة

(1) Prilleltensky, 1994, 1997, 1998; Prilleltensky & WalshBowers, 1993.

«العالميّة» لعلم النّفس سوف يتمّ التّفاوض عليها، وهو حوار مُختبر من خلال المُؤسّسات والنّخب مع الإداريّين والبيروقراطيّين والوظيفيّين و«روّاد الأعمال المتحمّسين للهويّة»[1] الذين يناضلون من أجل التّأثير الاجتماعيّ. وفي عالم يتّسم بعدم التكافؤ في القوّة وإمكانيّة الوصول إلى الموارد؛ ليس هناك ما يضمن «فوز» أكثر المُدوّنات شموليّة أو استنارة أخلاقيّة، أو هناك كلّيّات يجب اكتشافها حقّاً. **ومن خلال مُناقَشَة علاقة الأخلاق المهنيّة بالنّقابات العمّاليّة، يوثّق Lindsay (2011)كيف تصارع اتّحاد علماء النّفس الأوروبّيّون مع المناهج المختلفة لأعضائها المكوّنين** (على سبيل المثال، كان المُجتمع البرتغاليّ نقابيّاً؛ وتمّ حظر الجمعيّة البريطانيّة لعلم النّفس من قِبل ميثاق الانخراط في المُمارَسات النّقابيّة) من خلال الوقوع في أدنى القاسم المُشترَك: لا يمكن القيام بالنّشاط النّقابيّ؛ يمكن الاتّفاق على الحدّ الأدنى فقط بالتّراضي.

ونحن أنفسنا، نعتقد في أنّ هناك أرضيّة للتّفاؤل الملحوظ، فعندما يرى البلد «ب» أنّ «أ» مختلف من النّاحية الأخلاقيّة، هناك احتمال أن يرى «ب» أنّ «أ» يتمتّع بأساس أخلاقيّ مرتفع، وإذا كان الأمر كذلك، فقد ترفع الدّولة «ب» معاييرها لتجنّب المُقارَنة الاجتماعيّة غير المواتية. وقد يتمّ استحضار القدرة على التّعاطف والتّعاون من خلال عضويّة المَجموعة المُشتركة، بحيث يتمّ تحديد الأرضيّة الأخلاقيّة الرّفيعة بالتّراضي بطرق متساوية وشاملة. ويمكن دعماً لوجهة النّظر المتفائلة هذه لحظ «مواضع التّحوّل» التّاريخيّة للتّغيير إلى سلوك أكثر أخلاقيّة، على سبيل المثال زيادة احترام حقوق المرأة أو اللاّعنف، حيث تلتقط البلدان التّحدّي الذي ألقاه المتبنّون الأوائل؛[2] **وفي الوقت ذاته، قد تأخذ مثل هذه المُنافسة على المكانة الأخلاقيّة مُنحنيات غريبة!** فنرى بشكل متزايد قواعد أخلاقيّة صارمة لمُعامَلة المشاركين في البحث، وسباقاً نحو الموقف

(1) Reicher et al., 2005

(2) Pinker, 2011

الأخلاقيّ الأكثر تفاخراً إلى العائق المُحتمل للبحث في الموضوعات والسّكّان الحسّاسة،[1] أو بدلًا من ذلك، قد تنسب الجمعيّة «ب» اختلافاً أخلاقيّاً مع الجمعيّة «أ» لانحطاط «أ» وتعمل على مُحاربته؛ فنرى على سبيل المثال مُقاوَمة بعض الأفريقيّين لحقوق المثليّين،[2] أو المسيحيّين،[3] وعلى أيّ حال، فإنّ جعل معايير المَجموعة صريحة، على سبيل المثال من خلال تقنين المُمارَسات الأخلاقيّة، له ميزة الشّفافية المتزايدة (يمكننا الآن لحظ أنّ الدّولة «أ» تحظر مُمارَسة الجنس مع المرضى وأنّ الدّولة «ب» لا تحظر ذلك)، وزيادة المساءلة، لا سيّما عندما تكون هناك آليّة الإنفاذ (يمكن للعملاء الآن اللّجوء)، وتسهيل التّعليم (يمكن أن تتطوّر معايير المناهج الدّراسيّة)، وتوليد المُناقَشَة والمُقارَنة الاجتماعيّة. وسنعود إلى هذه المسألة أدناه.

**العدالة بوصفها متغيّرات مستقلّة وتابعة:**

إنّ البحث عن «العدالة» في PsycNET التّابع للجمعيّة النّفسيّة الأمريكيّة في هذا الوقت (منتصف عام 2012) أدّى إلى ظهور 38723 فقرة، من 3.27 مليون (ما يزيد قليلاً عن 1٪)[4]. فالبحث عن «الخلايا العصبيّة» ينتج فقط 11915 فقرة، و«المال» 12098؛ و«الدّماغ» أكثر من 297000، و«التّطوّر» يصل 44545. ويمكننا من ثمّ تقييم عمل العدالة في علم النّفس بوقاحة كموضوع بحث: أهمّ من الخلايا العصبيّة والمال، ولكن ليس بذات أهمّيّة التّطوّر، وبالتّأكيد ليس بذات أهمّيّة الدّماغ. وبالطّبع مثل هذه المُقارَنة تافهة، كما إنّها إشكاليّة في مصدرها: فعلى سبيل المثال إهمال إعادة البحث بلغة غير الإنجليزيّة. ولكن

(1) Lindsay, 2011

(2) Reddy, 2002

(3) Mavor et al., 2009, 2011

(4) ومن المثير للاهتمام أن البحث عن الظّلم لم يظهر إلاّ عام 2007.

للمُقارَنة، فإنّ البحث عن ذات الكلمات الرّئيسة في مُلخّصات علم الاجتماع يظهر 35850 للعدالة (من 1.24 مليون فقرة؛ أقلّ بقليل من 3٪)، ولكن فقط 10839 للمال، و 571 للخلايا العصبيّة، و 5987 للدّماغ، وللتّطوّر 24597. حيث تقدّم مثل هذه الأرقام دعماً سرديّاً للادّعاء القائل: **إنّ علم النّفس يهمل قضايا العدالة الاجتماعيّة مُقارَنة بالتّخصّصات الشّقيقة، وفيما يتعلق بتركيزنا على العوامل البيولوجيّة.**[1]

ما أنواع الموضوعات التي تتناولها هذه الفقرات المتّصلة بالعدالة في قواعد البيانات النّفسيّة؟

إنّها لا تُقسم بالتّساوي في التّخصّصات الفرعيّة، إذ يكشف البحث داخل فقرات العدالة عن مقالات صحفيّة في علم النّفس مع تسميات تخصّصيّة في عنوان المجلّة؛ ويوجد ما يقرب من خمسة آلاف مقال صحفيّ في مجلاّت «العدالة»، يركّز أكثرها على علم الجريمة (متابعة منظور قانونيّ / إنفاذ القانون). كما أسفرت عمليّات البحث عن 1062 عن الصّحّة؛ و762 عن علم النّفس الاجتماعيّ، و482 للتّطوّر؛ و333 للتّنظيم؛ و119 لعلم النّفس العياديّ، و 45 فقط لـ «علم الأحياء». **وهكذا، فإنّ هذا النّمط يركّز على علم أمراض الصّحّة الاجتماعيّة والعقليّة مع القليل من التّركيز نسبيّاً على العدالة في السّياقات السّياسيّة والاجتماعيّة.** وعلى الرغم من أنّ أسلوبنا فظّ! إلّا أنّنا لسنا أوّل من لحظ فقدان الذّاكرة الاجتماعيّ لعلم النّفس؛[2] وهو نقد ينطبق على نطاق أوسع على الجمود الأخلاقيّ للعلماء،[3] والخجل الأخلاقيّ للمُجتمع الغربيّ،[4] وهو ميول

(1) البحث عن العدالة في مجلّة علم النّفس النّظريّ والفلسفيّ يشير إلى 8 من 369 مقالة (2٪).

(2) Jacoby, 1975; Prilleltensky & Walsh-Bowers, 1993

(3) Maxwell, 1991

(4) Prilleltensky, 1997

إلى تجنّب التّفكير والتّصرّف بعبارات أخلاقيّة صريحة. ليكون السّؤال: هل هذا إهمال للعدالة وتركيز غير متناسب على أمراض الصّحّة الاجتماعيّة والعقليّة؟ إذن ماذا يجب أن تكون طبيعة البحث التّجريبيّ حول العدالة في علم النّفس؟

ونحن نجيب عن هذا السّؤال بصفتنا علماء نفسيّين اجتماعيّين، كان بحثنا الأساس في مجالات التّهديد، والهويّة، والتّعصّب، والفعل الجمعيّ، واتّخاذ القرار السّياسيّ؛ ونقول: لا. ولكن كما تشير حال الاستجابة عندنا، لا نعتقد في أنّه من قبيل **المُصادَفة** أنّ 1٪ فقط من الفقرات في قواعد بيانات علم النّفس تذكر العدالة، وأنّ هذه تتعامل معها في سياق علم الأمراض، أو وضعها بشكل مختلف في سياق الرّعاية والمُراقبة من خلال أعمال المُمارَسين لعلماء الصّحّة وعلماء الجريمة. وتعكس جميع العوامل التي نوقشت أعلاه معايير علم النّفس فيما يتعلّق بإهمال موضوع العدالة ـ وتضع معاييرُنا المُجتمعيّة والتّخصّصيّة أبحاثَنا النّفسيّة في حال **حياد أخلاقيّ ومُمارَسة إكلينيكيّة** تشتمل على التّنشئة الرّحيمة للفرد. ومن ثمّ، هناك تحيّز في الاختيار الذّاتيّ: أولئك الذين يختارون دراسة علم النّفس بشكل غير متناسب يركّزون على المستوى الفرديّ في اهتماماتهم وقيمهم. وبعد اختيار علم النّفس مساراً وظيفيّاً، فإنّ التّعليم المُعتمد والمناهج الدّراسيّة تجعل المُمارَسين والباحثين اجتماعيّين بشكل واضح لتبنّي القيم الإيجابيّة والفرديّة وتصوّر الأخلاق في المقام الأوّل من حيث السّلوك الأخلاقيّ والتّخوف من الأخلاق، لأنّ ذلك يعيق البحث ويحيّزه ـ كما يجادل الوضعيّون ـ أو لأنّها تفرض موقفاً أخلاقيّاً لقوّة ما على الآخرين الأضعف، كما قد يقول بعض البنائيّين الاجتماعيّين وآخرون،[1] ويمكن الاستدلال على الأعراف الاجتماعيّة الوصفيّة والزّجريّة من الزّملاء والموجّهين والصّور العامّة لعلماء النّفس أيضاً في أنّ العدالة الاجتماعيّة ليست جزءاً لا يتجزّأ من البحث النّفسيّ؛ بل هامشيّة.

(1) Kendler, 1994; Sampson, 1993

وتسهم كلّ هذه العوامل في إهمال وإضفاء الطّابع المرضيّ على اعتبارات العدالة داخل علم النّفس.

**ومع ذلك، فإنّ وصف أكثر علم النّفس، وأكثر علماء النّفس بأنّهم فاقدون للذّاكرة وخاملون من النّاحية الأخلاقيّة، هو بالطّبع رسم كاريكاتوريّ لا يمكن التّعرّف عليه من قِبل رعاياه! ومن المُرجّح أن يكون محلّ نزاع حادّ!** وربّما نسأل ـ مسترشدين بإطارنا النّظريّ ـ ما عمل العدالة السّياسيّة والاجتماعيّة لمَجموعات من الباحثين والمُمارَسين داخل علم النّفس؟ وما هي العمليّات التي تتمّ بين المَجموعات وداخلها والتي تعزّز أو تعوق النّظر في العدالة الاجتماعيّة؟ من المُرجّح أن تبقى معايير المَجموعة على قيد الحياة عندما يُنظر إليها أنّها تفيد المَجموعة، لذلك قد نسأل أيضاً: ما الطّريقة التي يفيد بها علم النّفس من إهمال العدالة الاجتماعيّة؟

يتمّ تدريب علماء النّفس بشكل صريح ليكونوا وكلاء للدّولة لمُساعَدة العملاء على الشّفاء بشكل فرديّ، وذلك اعتماداً على سياقهم الجغرافيّ وشبه التّخصّصيّ (حيث يغطّي التّأمين الصّحّيّ الحكوميّ علم النّفس) أو لمُساعَدة المُؤسّسات مثل المدارس والمُنظّمات بشكل فعّال (في السّياقات المدرسيّة والتّنظيميّة)، أو (في المُؤسّسات الخاصّة) لكسب المال من «المُمارَسة المهنيّة». ويتمّ تدريب الأكاديميّين الذين يعيدون البحث على التّنافس على الوظائف في المُؤسّسات التي تديرها الحكومة (غالباً) وعلى المنح المُقدّمة من الهيئات الحكوميّة. ولقد ناضل علم النّفس وعلماء النّفس بصراحة من أجل الحقّ في اعتباره علماً. ومن ثمّ، فإنّ الموقف المُؤسّسيّ لعلم النّفس وعلماء النّفس ـ مصادر تمويلهم وتدريبهم واعتمادهم وتقديرهم ـ يؤدّي عملاً في تعزيز التّوجّهات الوضعيّة والفرديّة والبروستاتيّة والتّجاريّة.[1] وقد كتب Prilleltensky

(1) Goertzen, 2011; Richardson, 1998

and WalshBowers في مُناقَشَة هذه المسألة ما يلي: «سعى علماء النّفس المُؤسّسون بإصرار إلى تحقيق الشّرعيّة العلميّة والمهنيّة من العلوم الرّاسخة ومن أصحاب السّلطة في المُجتمع... وسعى علماء النّفس الأول إلى إقناع رجال الأعمال والحكومة بالفوائد العمليّة التي ستجنيها من التّطبيقات النّفسيّة... وهكذا، أصبحت الهويّة المهنيّة لعلم النّفس مشروعة لأنّ الأجيال المتتالية من علماء النّفس تتوافق مع المصالح الإداريّة للأعمال والحكومة... وقد أعلن أربعة من الآباء المُؤسّسيّن (هول، وماكدوغال، ومونستربيرغ، وواتسون) بشكل مستقلّ أنّ علم النّفس العلميّ هو الأساس لتشكيل تكيّف الأفراد مع الأحوال الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة للمُجتمع الصّناعيّ».[1]

ويوجّه هذا المنظور الضّوء على أنّ التّوجّهات الوضعيّة والفردانيّة والبروستاتيّة والتّجاريّة في علم النّفس؛ تعكس موقعها الاجتماعيّ وتعمل على تجميع وحماية الثّروة الفرديّة والجماعيّة وحال أعضائها على حساب خدمة المظلومين والمُهمّشين والمحرومين. أو كما أكّدPrilleltensky ، «من الأهمّيّة بمكان أن ندرك أنّ علم النّفس هو بالفعل قوّة سياسيّة وأخلاقيّة، حتّى لو كان بعض علماء النّفس قد يرغبون في إنكارها... تدعم الحال القائمة.»[2]

**العدالة بوصفها أجندات مهنيّة وسياسيّة:**

على الرّغم من كلّ ما سبق، وإثباتاً لحقيقة أنّ المعايير يمكن أن تكون متنوّعة تماماً حتّى داخل ذات التّخصّص، إلّا أنّه يتمّ تصوير علماء النّفس داخل المهنة وخارجها أنّهم ليبراليّون نسبيّاً أو يساريّون، وهناك أدلّة تدعم هذه الصّورة النّمطيّة.[3] **ويميل علماء النّفس أكثر من غيرهم من العلماء إلى تبنّي وجهات نظر**

(1) 1993, pp. 92–93

(2) p.9671994) .,)

(3) على سبيل المثال، لعلم النّفس الاجتماعيّ، Haidt, 2011.

**سياسيّة يساريّة والتّصويت للدّيمقراطيّين في الولايات المتّحدة، والتّعاون بدلاً من الانشقاق في ألعاب معضلة السّجين. وقد قدّمت إعادة البحث النّفسيّ أساساً تجريبيّاً لدحض تبرير المدارس المنفصلة عنصريّاً في الولايات المتّحدة؛ لزيادة قبول المثليّين والمثليّات بوصفهم أشخاصاً عاديّين، مثل أبوين، وباعتبارهم مستحقّين الحماية من التّمييز؛ ولتعزيز السّياسات المؤيّدة لحقّ الاختيار.**[1] وتمّ نشر الأبحاث حول ضغوط الأقلّيّات[2] في الحجج ضدّ السّياسات التّمييزيّة ضدّ المهاجرين، والمثليّين، والإسبان، وغيرهم الكثير. ويرتبط موقع «النّشرات والتّقارير» التّابع للجمعيّة النّفسيّة الأمريكيّة بالعناصر الدّوّارة،[3] والتي من بين أمور أخرى توثّق الآثار الضّارّة للحال الاجتماعيّة والاقتصاديّة المنخفضة، وتحدّي فاعليّة العلاج التّحويليّ (تغيير التّوجّه الجنسيّ) وتحدّى وجهة النّظر القائلة: إنّ الصّحّة العقليّة للمرأة تعاني من الإجهاض الخطّيّ، وتقديم معلومات إيجابيّة عن الأبوّة والأمومة للمثليّين والمثليّات. **ويتزايد تأنيث علم النّفس**، حيث تزيد نسبة النّساء عن النّصف في العديد من برامج الدّكتوراه وكذلك برامج البكالوريوس؛[4] وعلى الرّغم من كلّ الهيمنة المُعترف بها للمذهب الوضعيّ، يوثّق Goertzen «التزاماً متصاعداً» جديداً بالمنهجيّات النّوعيّة، ليس مُجرّد اختيار منهجيّ، بل خيار معرفيّ.[5]

الآن، كيف يمكننا أن نفهم هذه اللّحظات من القيم الرّاديكاليّة السّياسيّة والابستمولوجيّة ضمن سياق الانضباط الخامل أخلاقيّاً وفقدان الذّاكرة

---

(1) على سبيل المثال، (Society for the Psychological Study of Social Issues, 2012.

(2) Meyer, 1995

(3) American Psychological Association, 2012

(4) Willyard, 2011

(5) (2011, p. 248) وانظر أيضاً Marecek, 2003

الاجتماعيّ الموصوف أعلاه؟

تتمثّل إحدى الإجابات في توجيه الضّوء على أنّه في سياق الإهمال العامّ للنّظام لقضايا العدالة الاجتماعيّة والسّياسيّة، فإنّ الأقلّيّة التي تتناول الموضوع هي النّاشطة والصّاخبة. وتضمّ الجمعيّة النّفسيّة الأمريكيّة السّائدة أكثر من 137000 عضو، ومُقارنة مع 3000 عضو في جمعيّة الدّراسة النّفسيّة للقضايا الاجتماعيّة هم مَجموعة صغيرة. ومع ذلك، فإنّ هذه الأخيرة عندها ملفّ شخصيّ يتضمّن الضّغط الرّسميّ في واشنطن والتّمثيل بوصفها مُنظّمة غير حكوميّة في الأمم المتّحدة؛ والتّشاور مع المجلس الاقتصاديّ والاجتماعيّ التّابع للأمم المتّحدة![1] ويوجد عند علماء النّفس ـ من أجل المسؤوليّة الاجتماعيّة ـ أيضاً ملفّ تعريف ناشط غير متناسب مع أعدادهم؛ وتشتمل الجمعيّة الأمريكيّة لعلم النّفس على أقسام للسّلام والصّراع، وبحوث المُجتمع والعمل، والدّين والرّوحانيّة، إضافة إلى علم النّفس النّظريّ والفلسفيّ بالطّبع. وبالمثل، توجد داخل جمعيّة علم النّفس الأستراليّة مَجموعات مصالح مثل علماء النّفس من أجل السّلام والمرأة وعلم النّفس؛ وعند الأوروبّيّين منتدى علم نفس السّلام الألمانيّ، والعديد من المنتديات الأخرى؛[2] وتضمّ الجمعيّة الدّوليّة لأبحاث العدالة العديد من علماء النّفس، وهم أيضاً منفتحون على تخصّصات أخرى مثل علم الاجتماع وعلم الجريمة.

وتوضّح هذه الهيئات المنفصلة فصل الهيئات الرّئيسة عن مَجموعاتها الفرعيّة النّاشطة كتهميش مخاوف العدالة الاجتماعيّة، وبعدها المُؤسّسي عن السّلطة. **وقد وجد بعضهم عدم تجانس المواقف ما بعد النّظريّة أمراً مزعجاً، ومع ذلك،**

(1) Society for the Psychological Study of Social Issues, 2012

(2) انظر على سبيل المثال، International Psychologists for Social Responsibility

**فإنّ فكرة التّجانس ما بعد النّظريّ، يمكن أيضاً أن تكون مشكلة!**[1] حيث توفّر المَجموعات الفرعيّة حرّيّة حركة مفيدة للمُؤسّسات الأكبر التي غالباً ما تدعمها بالموارد والمال، وتوفّر إمكانيّة إنكار معقولة لأصحاب المصلحة السّياسيّين والشّركات الذين قد يحزمون التّخصّص ماليّاً وقانونيّاً، ويمكن للأصوات الرّاديكاليّة داخل المَجموعات الفرعيّة أن تجد الجماهير، والتّدريب، والتّعرّف على الأقران، والدّعم، ويمكن أن تتشكّل معايير جديدة. ومن المفيد هنا وفي أي مكان آخر وجود فصائل متشدّدة وجناح معتدل،[2] ويمكن للمتخصّصين في علم النّفس المُدرّبين داخل المَجموعات الفرعيّة والذين يدعمونهم للتّرشّح لمنصب في المُنظّمات الرّئيسة؛ يمكنهم تحديد المواقف العامّة والفكر الجديدة التي تتسلّل إلى الهيئات المُؤسّسيّة جزئيّاً، لأنّ أولئك الذين عندهم شغف بقضايا العدالة الاجتماعيّة غالباً ما يكتبون ويراجعون أوراق المواقف وبيانات السّياسة ذات الصّلة. وربما يقدّم هذا العدد الخاصّ توضيحاً مفيداً لحجّتنا: فمن ناحية، يبرز عدد خاصّ عن علم النّفس والعدالة أنّ أكثر القضايا لا تتعلّق بهذا الموضوع، وأن تتناول هذا الموضوع بطريقة ما جديدة أو مبتكرة. ومن ناحية أخرى، تكمن المشكلة في مساحة تمّ إنشاؤها بوساطة التّيّار الرّئيس، وهي مساحة يمارس فيها علماء النّفس العقلانيّون الحجج التي نأمل أن تمتدّ لتحتلّ التّيّار الرّئيس، ويكون التّعرّف على ودعم بعضنا بعضاً عاملاً للتّنظير المُوجّه نحو العدالة؛ والحصول على ائتمان مهنيّ لما يمكن أن يكون ناتجاً هامشيّاً أو مُخفّضاً.

هذه حال متفائلة، وربّما متفائلة للغاية! ومع ذلك فإنّه في الوقت ذاته، سيكون من الخطأ تجاهل الإنجازات المهمّة للباحثين والنّاشطين في مجال العدالة الاجتماعيّة في علم النّفس بوصفه تخصّصاً، حيث تصدمنا الأدبيّات الموجودة حول العدالة الاجتماعيّة في علم النّفس في أنّها **مفرطة في التّشاؤم**، ويرجع

(1) على سبيل المثال، Goertzen, 2011 .

(2) Louis, 2009b

ذلك جزئيّاً إلى افتراضاتها المتفائلة. بدءاً من الحلم بأنّ قيم المُساواة العالميّة والقيم الإنسانيّة مُشترَكة من خلال علم النّفس، يجد الكتّاب أنفسهم مُحبطين من أنّ علماء النّفس غالباً ما وُجدوا عملاء للقوميّة العنيفة والإكراه والظّلم. وبدءاً من الموقف القائل: إنّ العدالة يتمّ وضعها بشكل صحيح في مركز الأداء البشريّ. فإنّهم مُحبطون، لأنّ العدالة تأتي في المرتبة الثّالثة بعد مخاوف النّقابة المهنيّة والسّعي وراء المعرفة![1] ونحن لا نشاركهم مكان البداية، ولا ننتهي عند ذات الشّعور بالإحباط، ونبدأ بافتراض أنّ المَجموعات موجودة، وأنّ الصّراع بينها يبني الواقع الاجتماعيّ لمجالنا وكذلك للإنسانيّة على نطاق أوسع؛ وأنّ **العدالة لم يتمّ تعريفها بالتّراضي**؛ وفقاً لذلك، فإنّ الظّلم (من وجهة نظر مَجموعة أو أخرى) منتشر. وبالطّبع، هناك علماء نفس نازيّون![2] وكذلك علماء نفس يدافعون عن التّعذيب والعسكرة الأمريكيّة؛ لكن في ظلّ الافتقار إلى منظور عالميّ بشأن الخيارات الأخلاقيّة، فإنّنا لا نرى أيضاً أنّ الظّلم أمارة على الفشل الأخلاقيّ من جانب المتفرّجين والوكلاء، أو إنجازات العدالة بوصفها أمارات على الشّجاعة الأخلاقيّة وحدها. وهذه المواقف، سواء كانت مؤيّدة للتّعذيب أم معارضة مرتبطة بهويّات ومعايير جماعيّة منفتحة على الطّعن والتّغيير، والتي تغيّرت بشكل جوهريّ في القرن العشرين، والتي لا تزال تتغيّر. ومن ثمّ، **هناك مجال لكلّ من التّفاؤل والتّشاؤم**، فالتّغيير أمر لا مفرّ منه؛ وقد يتغيّر مجالنا إلى الأسوأ؛ وقد يرى بعضهم بالفعل اتّجاهاً للتّغييرات في المهنة التي تمّ إلغاء توقيعها لصالح صناعة الأدويّة، أو الولايات المتّحدة كقوّة إمبرياليّة تنتهك حقوق الإنسان. وقد يرى بعضهم تغييرات لإضفاء الطّابع المرضيّ على الحياة الطّبيعيّة وتوسيع نطاق مهنتنا لفرض رسوم، ووصف الأدوية، وإضفاء الطّابع المرضيّ على تجارب المحرومين، أو، بدلاً من ذلك، ربّما لاستغلال المنحرفين

---

(1) على سبيل المثال، Prilleltensky & Walsh-Bowers, 1993

(2) انظر على سبيل المثال، Lifton, 1986

اجتماعيّاً وغير الأخلاقيّين في خدمة الانحطاط الغربيّ.

والتّغيير أمر لا مفرّ منه، ولكنّه ممكن أيضاً في اتّجاه المزيد من المعايير المُجتمعيّة والمُساواة الشّاملة. فعلى سبيل المثال، رحّب العديد من المهتمّين بعلم النّفس الفرديّ بعمل علماء النّفس التّحرّيريّ؛[1] علماء النّفس الذين يتمّ استخدام عملهم لمُكافحة العنصريّة والجنسيّة وغيرها من عدم المُساواة؛[2] أو علماء النّفس النّسويّين، وعلماء النّفس المُجتمعيّين ومتعدّدي الثّقافات.[3] وتعزّز كلّ من مصادر تمويلنا التّخصّصيّة، وتحيّزات الاختيار الذّاتيّ، وعمليّات التّنشئة الاجتماعيّة الصّريحة والضّمنيّة؛ تعزّز إهمال العدالة السّياسيّة، وأجندة البروستاتيّة الفرديّة. ومن المفيد ضمن هذه القيود من منظور الهويّات والمعايير الجماعيّة الاحتفال بإنجازات علماء النّفس بوصفها عوامل تغيير اجتماعيّ، وتحيّزاتهم اليساريّة واللّيبراليّة مع التّركيز على تغيّر اختيار الهويّة التّخصّصيّة والتّرويج له من خلال المهنة. ومن المفيد في الوقت ذاته أيضاً الحفاظ على «**رجل القشّ**» لعلم النّفس السّائد بوصفه محافظاً وفردانيّاً، واستعراض الحال التّخصّصيّة،[4] لأنّ مثل هذه الحجج تضفي الشّرعيّة على مُؤسّسات التّيّار الرّئيس لعلم النّفس في أعين أصحاب السّلطة. ويوضح Nicholson (1998) هذه المُفارَقة فيقول: يتمتّع علم النّفس بالسّلطة الأخلاقيّة ورأس المال السّياسيّ لمُتابَعة أجندة سياسيّة

---

(1) على سبيل المثال، Martín-Baró, 1986; McLaren & Lankshear, 1994

(2) على سبيل المثال، Meyer, 1995

(3) على سبيل المثال، Rodis & Strehorn, 1997

(4) هذه التّسمية إنكليزيّة الأصل، وهي مأخوذة من الأشخاص المُزيّفين والدّمى التي يصنعها المزارعون من العيدان والقشّ ويلبسونها ثياباً حقيقيّة وينصبونها في الحقول لإخافة الطّيور لئلاّ تأتي وتأكل البذور التي زرعوها.

وتعني التّسميّة (رجل القشّ) مُغالطة المحاور مستدلّاً بحجج زائفة ومعلومات لا وجود لها في الواقع؛ وربما يقوّل خصمه ما لم يقله. (المقوّم اللّغويّ).

للإفادة من التّغيير الاجتماعيّ ضدّ العنصريّة والتّمييز على أساس الجنس ورهاب الخوف جزئيّاً بسبب تصويره الذّاتيّ أنّه محايد وموضوعيّ، «قائم على الأدلّة». ومن ثمّ، قد يؤدّي واجب عدم تلويث السّعي وراء المعرفة بالتّحيّز، والخوف من فقدان المكانة أو رأس المال السّياسيّ إلى نتيجة مثيرة للسّخرية. والعمل السّياسيّ الصّريح ـ أي الطّعن في الحال القائمة أو الافتراضات والأنموذجات السّائدة ـ يمكن تجنّبه في تفضيله على العمل السّياسيّ الضّمنيّ ـ أي العمل الذي يؤكّده. ومن ثمّ، فإنّ الخوف من الاعتراف بذاتيّتنا الفرديّة والجماعيّة (وهو أمر يمكن إثباته تجريبيّاً، كما أظهرت عقود من البحث النّفسيّ الاجتماعيّ) قد يؤدّي إلى عمل يعزّز التّحيّز والتّشويه في هذا المجال.

لكن لا يتعيّن علينا قبول هذا الانقسام الخاطئ: فمن ناحية، «نتظاهر بأنّنا محايدون من أجل تحقيق مكاسب سياسيّة»،[1] و«الاختباء خلف قشرة من العلمويّة»[2] أو من ناحية أخرى، «**الدّخول إلى السّاحة السّياسيّة والأيديولوجيّة، ومن ثمّ، ترك علم النّفس لأولئك الذين يعتقدون في أنّهم أظهروا أنّ نظامهم يمكن أن يفي بمُتطلّبات ادّعاءات المعرفة التي تمّ التّحقّق منها علناً**» كما ينصح Kendler (1994, p. 971) بسخرية غير الوضعيّين للقيام بذلك. وفي عالم من المَجموعات غير المتكافئة والتّنوّع الأخلاقيّ، فإنّ إنتاج ادّعاءات المعرفة حول قضايا الرّفاهية يمكن التّحقّق منها علناً؛ وهو قتال في السّاحة السّياسيّة! وكما جادل كثيرون، فإنّ «المُمارَسة النّفسيّة مترابطة مع نظريّة المعرفة وعلم الوجود. فإذا افترض المرء أنّ البشر يتصرّفون مثل الآلات، فإنّ المُمارَسة ستؤكّد على التّحكّم والتّلاعب والتّقنيّات... إذا تصوّر المرء البشر أنّهم عوامل صنع المعنى متضمّنة في السّياقات الاجتماعيّة والسّياسيّة، فإنّ المُمارَسة ستلفت الانتباه إلى

(1) Prilleltensky, 1998, p.325

(2) Prilleltensky, 1994, p.967

الفعل البشريّ والفاعليّة».[1]

وليس من المُستغرب في هذا العالم غير المتكافئ أن يقاتل أكثر المحاربين السّياسيّين للعمل بشكل صريح لإضفاء الشّرعيّة على الخطابات القمعيّة بوصفها موضوعيّة وأساسيّة وقائمة على حقائق «الطّبيعة»![2] وليس من المُستغرب كذلك أن يكون المحاربون المضادّون الذين يقاتلون من أجل الفئات المحرومة هامشيّين نسبيّاً ومواردهم أقلّ، وأقلّ مكانة. **ولا يمكن التّغلّب على هذا الخلّل في التّوازن من خلال البطولة الأخلاقيّة من جانب علماء النّفس! أو كما يقول Kendler (1997)، «الوقاحة الأخلاقيّة»**. وقاحة أم لا، فإنّ علماء النّفس سيعملون على حماية وتعزيز قيم مَجموعاتهم واهتماماتهم وتفعيل أعرافهم الاجتماعيّة. وقد وجدنا في علم النّفس النّظريّ والفلسفيّ القليل ممّن يعربون عن التّوتّر بين الحتمية والفاعليّة التي نراها نحن أنفسنا أنّها حاسمة. ولعلّ الأقرب هو تقليد الواقعيّة التّأويليّة؛[3] الذي يحدّد عالمًا «ليس حصريّاً طبيعة محرومة... ولكن بشكل أساس عالم تاريخيّ واجتماعيّ يتألّف من معاني ومُمارَسات»[4] ومع ذلك يرفض «الشّكّ المفرط» لكلّ ممّا بعد الحداثة والعلمويّة.[5] ويشرح Richardson: فيقول: «من وجهة النّظر التّأويليّة، فإنّ حالنا الأساسيّة هي حال مشاركين أخلاقيّين في ثقافة تاريخيّة. ويتمّ تحديد التّدفّق العمليّ لحياتنا بالفعل من خلال الالتزامات والهويّات الخاصّة التي تعدّها ثقافتنا أمراً مفروغاً منه. ويمكننا، ويجب علينا في كثير من الأحيان انتقاد بعض قواعدنا ومُمارَساتنا. لكنّنا عادة ما ننتقدها على أساس رؤى أخرى من تقاليدنا أو المعاني الموروثة التي

(1) على سبيل المثال، Prilleltensky, 1994; Fox, 1993. وكما كتب Teo (2009, p. 2)

(2) Prilleltensky, 1997

(3) Richardson, 1998; Richardson & Woolfolk, 1994

(4) Richardson, 1998, p. 36

(5) Richardson, 1998, p. 37

نأخذها في تلك اللّحظة كأمر مُسلّم به».[1]

وهكذا يوجد الظّلم الاجتماعيّ وعلماء النّفس الظّالمون في حلقة ردود فعل مُتبادلة مُدمجة في هويّات ومعايير وطنيّة وإثنيّة وسياسيّة وجنسيّة ومَجموعات أخرى. وسيؤدّي تغيير المُساواة في هذه الأنظمة إلى إنتاج علماء نفس أكثر مُساواة، ونتوقّع أن تكون السّببيّة العكسيّة حيث علماء النّفس هم وكلاء في حراسة تغيير اجتماعيّ غير شائع نسبيّاً. ولا يوجد سبب مُعيّن لافتراض أنّ علماء النّفس المغايرين أخلاقيّاً سيكوّنون حتماً قوى أقوى للعدالة الاجتماعيّة، بدلاً من عدم المُساواة والقمع. **وقد تجذب أخلاقيّات الرّعاية التي تهيمن على المُمارَسين من خلال الاختيار الذّاتيّ مَجموعة أكثر لطفاً من السّكّان إلى مجالنا**؛ ولكن بعد ذلك مرّة أخرى ستجذب أيضاً بشكل غير متناسب الفرديّة والمركزيّة الدّقيقة ـ كما ذكرنا أعلاه ـ حتّى إنّ بعضهم قد جادل في أنّ التّركيز الأخلاقيّ لعلماء النّفس الاجتماعيّ مفرط في الخلاف بسبب استبعاد الوكلاء ذوي التّفكير المحافظ من المجال، وما يترتّب على ذلك من إغفال لتوجّهاتهم واهتماماتهم الأخلاقيّة المُميّزة.[2]

ومع ذلك، فإنّ احتماليّة قيام علماء النّفس المهتمّين بالعدالة ببدء تغيير المعايير موجودة، وهي مهمّة للغاية بالنّسبة لأولئك الذين يجدون أنفسنا ـ بسبب هويّات ومعايير المَجموعة الأخرى (التّخصّصات الفرعيّة، أو السّياسيّة، أو الدّينيّة، أو العلمانيّة) ـ بين ذوي التّفكير الاجتماعيّ، والأعضاء المُهذّبين السّياسيّين في مهننا، وإدراك ما نسمّيه الظّلم، والنّضال من أجل ما نقدّره أنّه تغيير اجتماعيّ إيجابيّ.

وعلى الرّغم من أنّ بعض الباحثين قد جادلوا في أنّ علماء النّفس المهتمّين

---

(1) 1998, p.43

(2) Haidt, 2011; Graham, Haidt, & Nosek, 2009

بالعدالة قد «تقدّموا» من المَجموعات،[1] فإنّنا نرى علماء النّفس المهتمّين بالعدالة (بما في ذلك أنفسنا) أنّهم قادمون ومُشكّلون من مَجموعات جديدة في علاقات جديدة متصارعة.

ونظراً لأنّ كلّ قرار وإجراء أخلاقيّ ضمنيّاً كان أم صريحاً له آثار ضمنيّة أو صريحة في العدالة، فنحن أحرار في طرح قيمنا، وقد ننتهز الفرصة حيث تطالب الخطابات القمعيّة بالحقائق «الطّبيعيّة» التي يمكن إثباتها علناً، لمُحارَبة خصومنا السّياسيّين في مجال العلم الذي نتمتّع فيه بـ «خبراتنا»[2] وكذلك من خلال رأس المال الاجتماعيّ والسّياسيّ الذي راكمه علم النّفس.[3] **وقد نستغلّ موقفنا لتحديد الافتراضات السّياسيّة المحافظة التي هي فرضيّات مقلقة**، فعلى سبيل المثال، إنّ النّساء يتعرّضن للأذى عن طريق الإجهاض، أو إنّ الآباء المثليّين ينتجون أطفالاً مثليّين، ومرضى الرّجال. وعندما تكون هذه الفرضيّات خاطئة وقابلة للدّحض، يمكننا مُتابَعة أجندة سياسيّة اجتماعيّة من خلال الوضعيّة: أي من خلال توهين ادّعاءات المحافظين. ومن ثمّ، فإنّنا لا نتّفق مع حجّة Prilleltensky & Walsh-Bowers، في أنّ «الموقف الموضوعيّ لا يمكن أن يكون بمنزلة أساس للنّقد الاجتماعيّ ولا للتّغيير الاجتماعيّ»[4] يمكنه، وقد فعل ذلك في كثير من الأحيان، وينبغي له أن يفعل.

وقد أدّت هذه الدّورة الفاضلة ـ حيث يتمّ تقييد المحافظين بثقافة الوضعيّة **لتقديم فرضيّات قابلة للاختبار**، وقد تمّ تكذيب العديد منها ـ إلى تغييرات قانونيّة وسياسيّة واجتماعيّة، ما زاد من تمكين التّحيّز اللّيبراليّ لعلم النّفس للإفادة

(1) على سبيل المثال، Prilleltensky, 1997

(2) Harris, 2010

(3) Nicholson, 1998

(4) 1993, p. 98

من التّغيير داخل الحروب الثّقافيّة وعصر حقوق الإنسان![1] ويُعدّ استخدام الأساليب العلميّة إحدى الوسائل القويّة للمُشارَكة في «الإدانة والبشارة».[2] ومن المُسلّم به أنّ هناك خطراً يتمثّل في انسحاب المؤيّدين من توافقاتهم السّابقة للقتال في ساحات معارك العلوم من خلال مَجموعة من المجالات التي ثبت خطؤهم فيها ـ من تغيّر المناخ إلى التّطور إلى علم النّفس ـ واحتضان إضفاء الشّرعيّة الدّينيّة الجديدة التي لا يمكن دحضها، ومن ثمّ خارج اختصاصنا. لكنّ هذه قصّة لمقال صحفيّ آخر!

ومن غير المُرجّح في العالم الحاليّ، حيث تكون الادّعاءات التّجريبيّة حول الطّبيعة البشريّة والجنس والعلاقات الأسريّة والتّعلّم والعقاب والهويّة في قلب المجال السّياسيّ؛ من غير المُرجّح أن يتمّ حلّ هذا الجدل في المستقبل القريب، ولا ينبغي أن يكونوا كذلك. وبالنّظر في تضارب القيم والمصالح بين علماء النّفس ـ الكونيّين مقابل القوميّين؛ والعلمانيّين في مُواجهة المؤمنين ـ **ليست الموضوعيّة هي ما نطمح إليه، بل التّغيير الاجتماعيّ تجاه النّتائج الإنسانيّة المتساوية**. وبهذا المعنى يُنظر إلى الحوار والاحترام المُتبادَل، أو التّقدير والتّعاطف أنّها عناصر مفيدة للتّغيير الدّائم والمستمر، ولكنّها ليست كافية في حدّ ذاتها. وبدلاً من ذلك، فإنّنا ننظر معGergen إلى علماء النّفس وجماهيرنا أنّهم «أفراد متعدّدون منغمسون في واقع مَجموعات الفصول الدّراسيّة المختلفة والفرق الرّياضيّة والمَجموعات الدّينيّة والمهن، ناهيك عن حقائق خاصّة تطوّرت في

---

(1) Harris, 2010; Nicholson, 1998

(2) توثيق وجود (Freire, 1970, 1975; Prilleltensky & Walsh-Bowers, 1993): وتأثيرات أنظمة القهر من ناحية ومكامن القوّة والفضائل للفئات المحرومة من ناحية أخرى مع التّركيز على تمكين فرص التّغيير. وبالطّبع الرّأي القائل بإمكانيّة استخدام العلم لغايات تحرّريّة منتشر على نطاق واسع (Burman, 1994; Burman & Parker, 1993; Parker, 1992).

العلاقات الحميمة والعلاقات مع الأسرة والأصدقاء المُقرّبين»[1] وترتبط هذه المَجموعات في علاقات مع بعضها بعضاً داخل الذّات وداخل العالم. ومن استنتاجنا للهويّات والمعايير الجماعيّة، فإنّنا نختصر وجهة نظر العدالة الاجتماعيّة وضرورة العمل، وإذا لم يشارك الآخرون هذا الرّأي، فليس ذلك بسبب وصفهم بشكل مفيد بأنّهم غير أخلاقيّين بطبيعتهم، ولكن لأنّ لهم وجهات نظر أخرى للعدالة، ووصفات أخرى للسّلوك الصّالح.

**إنّ وجهة نظر العدالة الاجتماعيّة هي في جوهرها إنجيليّة، ونحن نطمح إلى نشر العدالة، لتحقيق التّغيير الجوهريّ، لكن لا يمكننا القيام بذلك بشكل فعّال إلّا من خلال الاعتراف بآرائنا أنّها تقع في هويّات ومعايير المَجموعة؛ ثمّ تأتي الأسئلة ليس كيف نجعل علماء النّفس الآخرين يفعلون ما نريد، ولكن كيف نجعل علماء النّفس الآخرين جزءاً من مَجموعتنا؟ و/ أو كيفيّة تغيير معايير مَجموعتهم. وهذا مشروع سياسيّ جماعيّ، وليس مسألة وقاحة واختيار فرديّة.** ويتمّ تحديد العمليّات التي يُسمح لنا من خلالها بالاعتراض على العلاقة بين العدالة وعلم النّفس بالتّساوي من خلال معايير المَجموعة وهويّاتها، وهنا نكتب مقالات في المجلاّت؛ ولا يُسمح لنا باستخدام القنابل والنّابالم، ولا حتّى الاغتيالات المستهدفة لخصومنا. وتعريف «البحث العلميّ» ـ بمقتنياته النّظريّة ومقالاته التّجريبيّة ومعايير مراجعة الأقران ـ كمجال للتّأثير الاجتماعيّ والتّنافس على علاقة علم النّفس والعدالة؛ لا يغيّر علاقة الهويّة والتّأثير بالتّواصل الموضوعيّ؛ ولا يعني هذا أنّ المفهوم «الأفضل» أو «الأعلى» أو «الموضوعيّ» لعلم النّفس والعدالة سوف يسود، بل تعتمد فرصتنا للتّأثير في بعضنا بعضاً بدلاً من ذلك على عدم تغطية أو إنشاء هويّات مُشترَكة (توفّر أساساً للثّقة) وافتراضات وقيم مُشترَكة (أساس النّفوذ). ويتمّ بناء هذه الهويّة والقيم المُشترَكة بشكل فعّال

(1) 2009, p.100.

واستراتيجيّ ومُتنازع عليه؛ كما إنّها مُقيّدة بشكل سلبيّ وتنبثق عن الحادثات التّاريخيّة والسّياقات الاجتماعيّة المُتصوّرة. ومن ثمّ، هناك حاجة إلى تقدير عميق للمَجموعات التي تشكّل علم النّفس، والتي تحدّد العدالة معاييرها لتوجيه الضّوء على علاقة «العدالة» بـ«علم النّفس» في أيّ مجال، أو كما حاولنا إظهاره هنا في الأخلاق وفي البحث وفي الأجندات المهنيّة والسّياسيّ.

***

# علم النّفس الاجتماعيّ والعدالة الاجتماعيّة

## مبادئ ومنظورات نقديّة للقرن الحادي والعشرين[1]

فيليب هاماك

تقدّم هذه المُقدّمة مفهوم العدالة الاجتماعيّة بوصفها فكرة (مثاليّة) مرتبطة بفلسفات التّنوير وإدراكها في الدّيمقراطيّات الحديثة. وتتمّ مُناقَشَة الظّهور التّاريخيّ لعلم النّفس الاجتماعيّ بوصفه نظاماً فيما يتعلّق بحركات القرن العشرين لاستقلال ما بعد الاستعمار والحقوق المدنيّة، وزوال حركة تحسين النّسل، وتحدّيات إيديولوجيّات التّسلسل الهرميّ العرقيّ. وتمّ اقتراح خمسة مبادئ لعلم النّفس الاجتماعيّ للعدالة الاجتماعيّة للقرن الحادي والعشرين، وتوجيه العمل التّجريبيّ نحو:

(1) منظور أنطولوجيّ نقديّ.

(2) افتراض موقف معياريّ تجاه العدالة.

(3) التّحالف مع المرؤوس.

(4) تحليل المُقاوَمة.

---

(1) Hammack, P. L. (2017) **Social Psychology and Social Justice: Critical Principles and Perspectives for the Twenty-First Century**. In Phillip L. Hammack (eds.) ***The Oxford Handbook of Social Psychology and Social Justice***. pp.1-68.

(5) الالتزام بالعمل العامّ والنّشاط العلميّ.

وتقع الفصول الموجودة في المُجلّد فيما يتعلّق بستّ مجالات للبحث هي:

(1) الأنطولوجيّات والأنموذجات والأساليب النّقدية.

(2) العرق والإثنيّة.

(3) الجنس والنّوع.

(4) الطّبقة والفقر.

(5) العولمة والصّراع.

(6) التّدخّل والدّعوة والسّياسة الاجتماعيّة.

تعرّض الشّابّ الأعزل مايكل براون في 9 أغسطس عام 2014 لإطلاق النّار بشكل مكرور في صدره من قِبل ضابط شرطة بعد مشاجرة، وهذا ما أدّى إلى احتجاجات ضخمة أيقظت المُجتمع والأمّة على العمل غير المكتمل المتمثّل في القضاء على عدم المُساواة العرقيّة.

وكان براون أميركيّاً من أصل أفريقيّ يعيش في مُجتمع تقطنه أكثريّة من الأمريكيّين من أصل أفريقيّ في فيرجسون بولاية ميسوري، ويخضع للشّرطة في المقام الأوّل من قِبل قوّة شرطة بيضاء. وبعد ذلك بعامين استمّرت في صيف عام 2016 عمليّات إطلاق النّار البارزة على شباب أمريكيّين من أصل أفريقيّ مع مقتل التون ستيرلينغ في باتون روج وفيلاندو كاستيل في فالكون هايتس، مينيسوتا. **وقد كشفت التّحقيقات في بالتيمور وشيكاغو عن ثقافة العنصريّة المستوطنة داخل قوّة الشّرطة في تلك المدن**، واستمرّت وفيات الرّجال السّود في أن تكون معروفة أكثر من وفيات النّساء السّود مثل ساندرا بلاند وميجان هوكاداي وناتاشا ماكينا وغيرهنّ كثيرات، ما يكشف عن الطّريقة التي تتآمر بها

العنصريّة والتّمييز على أساس الجنس **لإسكات** تجربة النّساء المُلوّنات.[1]

وقد غذّت وفاة براون وستيرلنج وكاستيل وبلاند وهوكاداي وماكين؛ مع بعض الحادثات العديدة المماثلة الحركة الاجتماعيّة في أنّ حياة السّود مهمّة، وتذكّرنا بأنّ عمل العدالة الاجتماعيّة لإيجاد النّصفة والمُساواة والتّحرّر من القهر والسّيطرة متواصل. ويستمرّ السّعي لتحقيق المُساواة في الحقوق والكرامة والوصول إلى الموارد من خلال خطوط العرق والطّبقة والنّوع والهويّة الجنسيّة والتّوجّه الجنسيّ وحال القدرة والجنسيّة والهويّات الاجتماعيّة الأخرى. ونحن علماء النّفس الذين نتمسّك بقواعدنا الأخلاقيّة «كرامة وقيمة كلّ النّاس»[2] عندنا واجب أخلاقيّ لاستخدام علمنا إسهاماً منّا في هذا المسعى.

وقد كان تضاؤل أيديولوجيّة تحسين النّسل التي أضفت الشّرعيّة على التّسلسل الهرميّ العرقيّ؛ ونموّ حركة إلغاء الفصل العنصريّ في الولايات المتّحدة، والوضوح الأخلاقيّ الذي وفّره الدّمار الذي خلّفته الحرب العالميّة الثّانية والمحرقة، والسّعي في القرن العشرين من أجل حقوق الإنسان العالميّة، واستقلال ما بعد الاستعمار؛[3] كان كلّ ذلك عاملاً في ولادة تخصّصات علم النّفس الاجتماعيّ على وجه التّحديد من الرّغبة في الإسهام في العدالة الاجتماعيّة.[4]

وقد سعى الرّوّاد الأول لعلم النّفس الاجتماعيّ إلى إنتاج المعرفة التي يمكن

---

(1) Crenshaw & Ritchie, 2015

(2) Association [APA], 2010, p. 4 ,American Psychological

(3) على التّوالي:

(Frederickson, 1999) Frenkel-Brunswik, Levinson, & Sanford, 1950) (Fanon,1961/2004) . ,(Clark, 1953)

(4) Morawski & Bayer, 2013; Ross, Lepper, & Ward, 2010

أن تفّسر باثولوجيّة الظّلم، سواء كانت دراسة كلّ Theodore Adorno & colleagues (1950) التّاريخيّة لتحديد ما الذي يوجد التّسلّطيّة، أم جهود Gordon Allport(1954) **لشرح التّعصّب بوصفه نتاجاً طبيعيّاً للفصل العنصريّ**، أو تصوير Milgram (1963) لطاعة السّلطة، حتّى في مُواجَهة إدارة الصّدمة القاتلة المُحتمَلة. وأصرّ Kurt Lewin أحد مُؤسّسي علم النّفس الاجتماعيّ، على أن يكون علمنا وتطبيقنا وأهمّيّتنا الاجتماعيّة متشابكة دائماً، حتّى نتمكّن من الإسهام ليس فقط في المعرفة، بل في تحسين المشكلات الاجتماعيّة وتحسين العلاقات الاجتماعيّة (Lewin, 1951). وقد كشف كلّ من Marie Jahoda (1937) John Dollard & colleagues (1933) عن العواقب النّفسيّة للضّغوط الاقتصاديّة والظّلم. وشارك علماء النّفس الاجتماعيّ الأول هؤلاء بنشاط في جهود التّغيير الاجتماعيّ، لا سيّما في حال إلغاء الفصل العنصريّ، وقد أثبتت دراسات وشهادات علماء النّفس مثل Kenneth & Mamie Clark تأثيرها الكبير في القضاء على القوانين الجائرة والعنصريّة بشكل واضح.[1]

وبعد أكثر من نصف قرن من هذه المُحاوَلات الرّائدة لعلماء النّفس الاجتماعيّ للعمل من أجل العدالة الاجتماعيّة وتعزيز مُجتمع ديمقراطيّ؛ **دخل الظّلم حقبة متجدّدة من الرّؤية المتزايدة والتّبرير غير الخجل. إذ لا تدوم العنصريّة من خلال التّحيّز الضّمنيّ فحسب، بل تتجلّى في الأفعال المفتوحة للعنف، وقد تمّ إعطاء الخطاب والإعراب الصّريح عن القوميّة البيضاء وخطابات الإقصاء الاجتماعيّ الأخرى شرعيّة جديدة مع انتخاب دونالد ج. ترامب رئيساً للولايات المتّحدة في عام 2016**. وتمّ خلال الانتخابات تبرير الاعتداء الجنسيّ والعنف ضدّ المرأة بأنّه «حديث في غرفة خلع الملابس». وانتشر تكرار التّسلّطيّة والنّزعة العرقيّة في

(1) Clark, 1953; Fine, 2004

جميع أنحاء العالم مثل موجات المدّ والجزر، وهو ما أدّى إلى تشويه سمعة السّرد الخطّيّ عن «التّقدّم» وصُدم النّشطاء الاجتماعيّون والعلميّون (بمن في ذلك أكثر علماء النّفس الاجتماعيّ) الذين جعلوا من الدّفاع عن المُساواة والعدالة الاجتماعيّة عملهم في الحياة.

ويجب أن تكون سياسة اليوم والحادثات التّاريخيّة في الماضي القريب بمنزلة دعوة لإيقاظ علم النّفس الاجتماعيّ الذي أدّى افتتانه بالثّورة المعرفيّة إلى الابتعاد عن دراسة المشكلات الاجتماعيّة الملحّة.[1] والفرضيّة المُوجّهة لهذا المُجلّد هي أنّ علم النّفس الاجتماعيّ للقرن الحادي والعشرين يجب أن يعيد التّأكيد على عمله **بصفته شكلاً من أشكال النّشاط العلميّ** الذي يعمل ضدّ الظّلم، وليس فقط إنتاج المعرفة مع «نواتج» للقضاء على الظّلم، ولكن بدلاً من ذلك باستخدام أدوات العلم للكشف عن الدّمار الاجتماعيّ والثقافيّ للأيديولوجيّات والبنى الاجتماعيّة التي تنتج عدم المُساواة. ويجب أن نستجوب كلاً من الامتياز والسّلب،[2] وأن نكون واضحين، كما كان Lewin وAllport وMilgram وJahoda وMamie & Kenneth Clark ومعاصروهم في التزامنا بقيم العدالة الاجتماعيّة ومُعارضة إرث الأيديولوجيّات التّسلّطيّة والعرقيّة؛ فقيمنا ليست مصادر «للانحياز» في البحث الوهميّ عن «الحقائق» العالميّة. وبدلاً من ذلك، تُضفي قيمنا الطّابع الإنسانيّ على مُمارَستنا العلميّة وترسيخها في رؤية أخلاقيّة تزيد من حرّيّة الإنسان وتتحدّى ظلم القيد![3] وعندما يتمّ الاحتفاظ بقيمنا بحزم في وعينا ومعترفاً بها تماماً، فإنّ قيمنا ستثري مُحاوَلاتنا لتحليل ونقد والتّأثير في العالم الاجتماعيّ.[4]

(1) Gergen, 1989

(2) Stoudt, Fox, & Fine, 2012; Weis & Fine, 2012

(3) Smith, 1969

(4) Kelman,1968

كيف نحقّق هذه المهمّة المتجدّدة؟ وما العمل الذي نقوم به أو يمكننا القيام به نحن علماء النّفس الاجتماعيّ اليوم في النّضال المستمرّ من أجل العدالة الاجتماعيّة في جميع أنحاء العالم؟ وما هي الأنموذجات والنّظريّات والمُمارَسات التي تؤهّلنا لإنتاج المعرفة التي يمكن أن تسهم في التّغيير الاجتماعيّ لصالح العدالة والمُساواة؟

إنّ الدّافع وراء هذا الكتيّب هو الوعي المتزايد بأنّ العديد من أنموذجات علم النّفس الاجتماعيّ السّائدة ومُمارَسات البحث منفصلة بشكل كبير عن الأحوال الفعليّة للظّلم. ونحن نكافح مع بدائل محدودة ومُفصّلة بوضوح للتّجارب المعمليّة النّادرة أو للنّهج التّحليليّ الذي يقضي على الشّخصيّة لصالح دراسة المتغيّرات. ويرسل هذا المحو للشّخص بوصفه وحدة مركزيّة للتّحليل؛ يرسل إلى علماء النّفس الاجتماعيّ النّاشئين الذين ربّما انجذبوا إلى المجال بدافع الرّغبة في دراسة النّاس بدلاً من المتغيّرات، وأنّ التّجريدات في شكل قوانين علميّة أكثر أهمّيّة من الفهم للتّجربة المُعاشة في المواقف الاجتماعيّة.

وأنا لا أدعو، ولا يتطلّب علم النّفس الاجتماعيّ للعدالة الاجتماعيّة، أن نتخلّى عن التّجريب أو القياس أو أن نتخلّى عن هدف رسم النّظم القانونيّة. (يبدو من المُحتمَل أنّ العديد منها موجود، بما في ذلك عالميّة الهيمنة والقمع والظّلم) ولكن ما يحتاجه علم النّفس الاجتماعيّ في هذا المُنعطف في هذا الوقت الذي تكون فيه حركات بأكملها مثل علم النّفس النّقديّ وعلم نفس المُجتمع والبحث التّشاركيّ أكسب علم النّفس زخماً؛ ولكنّه أنشأ في الأساس مجالاته الخاصّة، وأحياناً الهامشيّة، وهو مُخطّط لكيفيّة التّفكير في علم النّفس الاجتماعيّ والعدالة الاجتماعيّة لقرن جديد. وهذا القرن «الجديد» هو القرن الذي لا يزال موجوداً فيه المُشكلات «القديمة» مثل العنصريّة والتّمييز على أساس النّوع والتّفرقة بين الجنسين، ولكنّ وعياً جديداً حول قضايا عدم المُساواة الأكبر قد نشأ، خاصّة

عدم المُساواة السّياسيّة والاقتصاديّة في سياق العولمة الثقافيّة والاقتصاديّة. وكانت هناك دعوات لعلم النّفس ليصبح «أقلّ أميركيّة» (Arnett, 2008)، وأقلّ تركيزاً على «WEIRD» (الغربيّون، المتعلّمون، الصّناعيّون، الأغنياء، الدّيمقراطيّون) (Henrich, Heine, & Norenzayan, 2010) إذ يدرك علم النّفس الاجتماعيّ للعدالة الاجتماعيّة أنّ الظّلم ظاهرة عالميّة تتطلّب عدسة عالميّة لعملنا النّظريّ والتّجريبيّ.

وأقترح في هذا الفصل التّمهيديّ للمُجلّد خمسة مبادئ حاسمة لتوجيه علم النّفس الاجتماعيّ للعدالة الاجتماعيّة للقرن الحادي والعشرين. وأراجع أوّلاً مفهوم العدالة الاجتماعيّة وانبثاقها التّاريخيّ من تحوّلات عصر التّنوير في التّنظيم الاجتماعيّ والفلسفة السّياسيّة والاقتصاديّة، ثمّ أضع تاريخ علم النّفس الاجتماعيّ بوصفه مشروعاً فكريّاً (وسياسيّاً) متميّزاً وقائماً على قضايا العدالة الاجتماعيّة في القرن العشرين. وأقدّم المبادئ الخمسة وأناقش تجسيدها في العمل التّجريبيّ الحاليّ أو المُحتمل، وأقدّم في فصول أخرى من المُجلّد وفي الجزء المتبقّي من الفصل خارطة طريق مفهوماتيّة للمُجلّد مع وضع الإسهامات في مجالات أكبر من النّظريّة والبحث حول العدالة الاجتماعيّة.

## فكرة (ومثاليّة) العدالة الاجتماعيّة:

كان الاهتمام بالعدالة منذ العصور القديمة أمراً أساسيّاً في نسيج المُجتمَعات البشريّة جميعها،[1] وتصف الفكر حول العدالة الأساس الأخلاقيّ والثّقافيّ للسّلوك البشريّ، وطبيعة العلاقات الاجتماعيّة، وبنية جميع المُجتمَعات.[2]

وتحدد المفهومات المُشترَكة للعدالة سلوكنا وحكمنا على سلوك الآخرين، إنّها جزء لا يتجزّأ من صوغنا للقانون والبوصلة الأخلاقيّة المُشترَكة، ويمكن

(1) Johnston, 2011

(2) Young, 1990

القول بسهولة: إنّها ما نعدّه وجهة نظر جماعيّة «جيّدة» و«صحيحة»[1] حيث ترشدنا مفهومات العدالة إلى حياة الفضيلة والشّخصيّة والسّعادة داخل نظام حكم.[2]

وقد مال فلاسفة العدالة الأول إلى تطبيع عدم المُساواة الاجتماعيّة، وكانوا في ذلك راسخين في وجهة نظر العالم الاجتماعيّ حيث تمّ إضفاء الشّرعيّة على التّسلسل الهرميّ بين المَجموعات الاجتماعيّة (كالعبوديّة). فعلى سبيل المثال، **رأى أفلاطون أنّ عدم المُساواة يعكس القدرات المختلفة بين المَجموعات**، وقد عدّ المواقع الاجتماعيّة (كالحكّام الفلاسفة والجنود والتّجّار) متجذّرة في الهبات الطّبيعيّة والعدالة بكونها مسألة نظام اجتماعيّ متناغم يتوافق فيه أعضاء كلّ طبقة مع مكانهم «الطّبيعيّ» في المُجتمع.[3] ووجّهت نظريّة Aristotle (1988) للعدالة التّوزيعيّة الضّوء إلى الحال النّسبيّة للأطراف المنخرطة في تبادل البضائع، لكنّها لم تشكّك أبداً في الأساس الذي قد يكون التّمييز في الحال مبنيّاً عليه **تعسّف أو نتاج للهيمنة التّاريخيّة** لبعض المَجموعات على الأخرى.

وقد تمّ إحياء الاهتمام الفكريّ بالعدالة في الفلسفة الأخلاقيّة والسّياسيّة للتّنوير الأوروبّيّ في القرن الثّامن عشر، ولكن الآن مع التّركيز الواضح على الملكيّة الخاصّة والمفهومات الأخرى المركزيّة للرّأسماليّة. فعلى سبيل المثال، أكّد Hume (1739) على أهمّيّة الملكيّة الخاصّة في مُعالجته للعدالة والنّظام الاجتماعيّ. وجادل Smith (1776) في أنّ الهدف المركزيّ للمُجتمَعات يجب أن يكون خلق الثّروة، وأنّ العدالة يجب أن تكون مُوجّهة نحو هذه الغاية. وافترض تركيز Bentham (1789) على القوانين والسّياسات الاجتماعيّة التي

(1) Opotow, 2018

(2) Aristotle, 1988

(3) Johnston, 2011

تزيد من سعادة المواطنين، على شاكلة Smith وغيره من الفلاسفة النّفعيّين؛ افترض **وجود علاقة بين الثّروة والسّعادة.**

وقد رفضت نظريّة(Kant (1781, 1785, 1797 الأخلاقيّة للعدالة تأكيد النّفعيّة على السّعادة لصالح وجهة نظر العدالة التي أكّدت الطّبيعة العقلانيّة والحرّة والفاعليّة للبشر،[1] فتماشياً مع مثاليّة مفكّري التّنوير الآخرين، تصوّرKant دولة قويّة تحدّدها وجهة نظر للعدالة تزدهر فيها العلاقات الاجتماعيّة القائمة على الاحترام المُتبادَل والمُعامَلة بالمثل بين المواطنين الأحرار والمتساوين.[2]

ثمّ بدأ الفلاسفة الأخلاقيّون والسّياسيّون في القرن التّاسع عشر بتحويل انتباههم صراحة إلى مَسائل العدالة الاجتماعيّة، **حيث أدّى نمو الرّأسماليّة والثّورة الصّناعيّة إلى خلق سياقات جديدة للحياة والعمل والعلاقات الاجتماعيّة.** وقد ظهرت في هذا العصر فلسفتان سياسيّتان متنافستان للعدالة وتستمرّان في تحديد أفقنا الأيديولوجيّ حتّى يومنا هذا، إذ اختلفت هاتان الفلسفتان المتنافستان في رؤيتيهما للرّأسماليّة وآثارها في العدالة الاجتماعيّة ورفاهية الإنسان. ونظر فلاسفة القرن التّاسع عشر الذين فضّلوا الرّأسماليّة على العدالة الاجتماعيّة من خلال «مبدأ الجدارة»،[3] وهي فكرة أنّ ما يستحقّ الأفراد الحصول عليه يعتمد على ما يسهمون به في المُجتمع،[4] ويرتبط بهذا المبدأ أيديولوجيّة الجدارة والسرّد الرّئيس لـ «الحلم الأمريكي»[5] حيث يكون العمل الجادّ كافياً لتأمين تنقّل

---

(1) Johnston, 2011

(2) Johnston, 2011

(3) مثل توماس Herbert، Thomas Malthus (1804/2008) Spencer (1892)

(4) Johnston, 2011

(5) Bullock, 2013

اجتماعيّ كبير للأفراد. ويمكن أيضاً ربط البنية الاجتماعيّة والاقتصاديّة الأكبر للنّيوليبراليّة والتي تفترض فوائد الملكيّة الخاصّة والأسواق الحرّة والتّجارة الحرّة للرّفاهية الفرديّة والجماعيّة؛[1] يمكن ربطها بمبدأ الجدارة.

وعلى النّقيض من ذلك، فإنّ فلاسفة القرن التّاسع عشر الذين تحدّوا الرّأسماليّة،[2] نظروا إلى العدالة الاجتماعيّة من خلال «مبدأ الحاجة» الذي تمّ التقاطه بشكل أفضل في عبارة شهيرة، «من كلّ حسب قدرته، لكلّ حسب حاجته» منسوبة إلى الباحث والنّاشط في القرن التّاسع عشر Louis Blanc (Johnston, 2011). وقد دفع نقد الرّأسماليّة وظهور الاشتراكيّة والشّيوعيّة بوصفها نظماً بديلة للتّنظيم الاجتماعيّ والاقتصاديّ الاهتمام بالعدالة الاجتماعيّة، ولا سيّما العدالة الاقتصاديّة إلى مُقدّمة الوعي العالميّ والثّورات الملهمة في كلّ مكان،[3] ولم يعد أساس العدالة والمُساواة مرتبطاً بشكل جوهريّ بالمكانة الاجتماعيّة للفرد كما كان إلى عصر التّنوير. كما إنّها لم تكن متوقّفة على مكانة المرء في عمليّة الانتاج المادّيّة كما كان في أذهان فلاسفة مثل Spencer. وبدلاً من ذلك، فإنّ الوجود الإنسانيّ في حدّ ذاته يضمن المُساواة والكرامة في المُجتمَعات. وأصبحت هذه الفكرة في أواخر القرن التّاسع عشر وأوائل القرن العشرين مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنّضال ليس فقط ضدّ الظّلم الاقتصاديّ، ولكن أيضاً كانت المخاوف الأكبر بشأن الظّلم على أساس العرق (Wells, 2014) والنّوع (Addams, 1910).

والأهمّ من ذلك ربط ماركس الرّأسماليّة وبنائها للعالم المادّيّ وفقاً للإنتاج الضّخم والتّسليع بالتّجربة النّفسيّة للاغتراب، ومن ثمّ، لم يقدّم فقط أطروحة

(1) Harvey, 2005

(2) من مثل Karl Marx & Frederick Engels (Marx, 1867/1992; Marx & Engels, 1848/2014)

(3) على سبيل المثال، Guevara ، Luxemburg ، Marx, & Engels, 2005

سياسيّة واقتصاديّة عن المظالم المتأصّلة في الرّأسماليّة، ولكن أيضاً أطروحة نفسيّة بعمق حيث يقول: **إنّ نمط إنتاج الحياة المادّيّة يضبط سير الحياة الاجتماعيّة والسّياسيّة والفكريّة بشكل عامّ. وليس وعي النّاس هو الذي يحدّد كيانهم، ولكن على العكس، كيانهم الاجتماعيّ هو الذي يحدّد وعيهم**»[1] فتحدّى Marx الفكر المَوروثة حول الإرادة الحرّة والحرّيّة الفرديّة التي شكّلت الأساس لمفهومات العدالة السّابقة، لا سيّما في عصر التّنوير على الرّغم من أنّ من الجدير بالذّكر، أنّه فشل في استجواب وعي النّخب بشكل كامل! وإذا كانت الطّريقة التي يتمّ بها اختبار الفكر والمشاعر الفردية هي في الأساس نتاج تنظيم اجتماعيّ واقتصاديّ، فإنّ على المُجتمَعات الالتزام بهيكلة ذاتها بطريقة تعزّز العدالة والمُساواة.

ويشكّل تركيز Marx على قوّة النّظام الاجتماعيّ والاقتصاديّ في تشكيل الوعي البشريّ الأساس لوجهات النّظر المعاصرة حول العدالة الاجتماعيّة التي تؤكّد على التّحرّر من الاضطهاد التّاريخيّ،[2] وتتساءل منحة العدالة الاجتماعيّة في علم النّفس الاجتماعيّ عن الأساس الذي بناء عليه كلّ من:

(أ) توزيع الموارد وإتاحتها لَمجموعات متنوّعة في المُجتمَعات (على سبيل المثال، العدالة التّوزيعيّة؛ Deutsch, 1985).

(ب) اتّخاذ القرارات التي تؤثّر في المَجموعات (أي العدالة الإجرائيّة، Lind & Tyler, 1988).

(ج) تضمين المَجموعات أو استبعادها في رؤى المُجتمع الأخلاقيّ الأكبر (على سبيل المثال، العدالة الشّموليّة / الإقصائيّة Opotow, 1990, 2018] أو التّفاعلية ([Jost & Kay, 2010].

---

(1) Marx, 1859/1973, p. 5

(2) Freire, 1970/2000; Young, 1990

إنّ التّركيز على المَجموعات في اعتبارات العدالة هذه يخرجنا من الفرديّة في صوغنا عصر التّنوير وتجريد Rawls (1971) «الموقف الأصليّ» للمُساواة في الواقع الملموس للسّيطرة التّاريخيّة؛[1] ومن ثمّ، فإنّ فكرنا عن العدالة الاجتماعيّة مستنيرة من خلال فهمنا التّاريخيّ للقمع والهيمنة (وكما سأقترح، تحالفنا الصّريح مع المرؤوس) ومنظور نقديّ حول البنيّة الاجتماعيّة للمُجتمع. **ويُعدّ تحليل السّلطة أمراً أساسيّاً في الصّياغات الحاليّة للعدالة الاجتماعيّة**، لأنّ العدالة الاجتماعيّة تتطلّب سياقاً من التّمكين يكون فيه الأفراد والجماعات قادرين تماماً على تحديد مصائرهم.[2]

وهكذا فإنّ فكرة العدالة الاجتماعيّة التي توجّه هذا المُجلّد تركّز على القوّة والتّاريخ والهويّة الاجتماعيّة. ويؤخذ هذا الأنموذج من العدالة الاجتماعيّة بداية انطلاق فكرة مُجتمع يتميّز بتنوّع المَجموعات الاجتماعيّة، يتعايش ضمن مصفوفة أكبر من القيمة والقرب من مراكز القوّة والسّلطة داخل المُؤسّسات، وكلّها لها تاريخ يصوغ التّفاهمات الجماعيّة للعلاقات الاجتماعيّة في أيّ لحظة.

ويدعونا هذا الأنموذج إلى طرح أسئلة حول طبيعة السّلطة والبنية الاجتماعيّة، وسياسات الهويّات المختلفة وتقاطعاتها، والتّفاهمات المُشتركة أو الوقائع المنظورة الجماعيّة حول كيف ومتى ظهرت هذه التّكوينات.

ترتكز المفهومات المعاصرة للعدالة الاجتماعيّة على مفهومات النّصفة والمُساواة بكونها مركزيّة للعدالة،[3] وتؤكّد على «المُشارَكة الكاملة والمتساوية لجميع المَجموعات في مُجتمع يتشكّل بشكل مُتبادل لتلبية حاجاتهم»[4] فيتمّ نبذ

(1) Young, 1990

(2) Pratto, 2016; Rappaport, 1981; Zimmerman, 2000

(3) Rawls, 1971; Sampson, 1975

(4) Bell, 2007, p. 1

الفكر التي تضفي الشّرعيّة على التّسلسل الهرميّ وعدم المُساواة في الوصول إلى الموارد أو فرص تقرير المصير. «**تتضمّن العدالة الاجتماعيّة رؤية للمُجتمع يكون فيه توزيع الموارد عادلاً؛ ويكون جميع الأعضاء آمنين جسديّاً ونفسيّاً. نحن نتصوّر مُجتمعاً يكون فيه الأفراد على حدّ سواء يقرّرون أنفسهم بأنفسهم (قادرون على تطوير قدراتهم الكاملة) ومترابطون (قادرون على التّفاعل ديمقراطيّاً مع الآخرين). وتتضمن العدالة الاجتماعيّة الفاعلين الاجتماعيّين الذين عندهم إحساس بالقوّة الخاصّة بهم إضافة إلى الشّعور بالمسؤوليّة الاجتماعيّة تجاه الآخرين ومع مُجتمعهم والعالم الأوسع الذي نعيش فيه**».[1]

إنّ المُجتمع الذي يتّسم بالالتزام بالعدالة الاجتماعيّة يعدّ رفاهية جميع سكّانه غير مُقيّدة بقيود القهر والهيمنة أو ترهيب الاستبداد. إنّه مُجتمع يتمتّع فيه الأفراد والجماعات بحرّيّة الإعراب عن أنفسهم وتحديد مصائرهم من خلال مُمارَسة أخلاقيّات المسؤوليّة الاجتماعيّة.

وعلى عكس المفهومات السّابقة للعدالة التي شرّعت التّسلسل الهرميّ (كـ Plato) أو عدم المُساواة (كـ Spencer)، فإنّ المفهومات المعاصرة للعدالة الاجتماعيّة تؤيّد رؤية التّعدّديّة الثّقافيّة التي يتمّ فيها الاعتراف بالاختلافات بين المَجموعات وتقديرها وحمايتها،[2] ويرتبط النّجاح الاجتماعيّ والاقتصاديّ للجميع بمدى منح الجماعات في المُجتمَعات المختلفة «الحرّيّة الثّقافيّة»، «قدرة النّاس على العيش وأن يكونوا ما يختارونه مع فرصة كافية للنّظر في خيارات أخرى»[3] والصرّاع والاحتجاج والحرب كلّها مرتبطة بالمظالم المرتبطة بالقمع بجميع أشكاله مثل الاستغلال والتّهميش والإمبرياليّة الثّقافيّة والعجز

(1) Bell, 2007, p. 1-2

(2) Young, 1990

(3) United Nations Development Program [UNDP], 2004, p. 4

والعنف![1] ويستلزم الالتزام بالعدالة الاجتماعيّة نبذ الاضطهاد بجميع أشكاله وإنشاء مُؤسّسات تعترف بالاختلافات الجماعيّة وتقدّرها.[2]

وتلفت هذه الرّؤية للعدالة الاجتماعيّة انتباهنا إلى **الأساس الأيديولوجيّ** للأنظمة السّياسيّة والثّقافيّة والاقتصاديّة،[3] وتاريخ هذه الأنظمة وتأثيراتها على مَجموعات مُعيّنة مثل العبوديّة والاستعمار،[4] والرّوايات والخطابات التي تدعم هذه الأيديولوجيّات،[5] والآليّات النّفسيّة الاجتماعيّة التي يقوم الأفراد والجماعات من خلالها بإعادة إنتاج أو رفض الحال القائمة (على سبيل المثال، التّوافق،[6] وتبرير النّظام،[7] والمُشارَكة السّرديّة،[8] وبالطّبع آثار كلّ هذه العمليّات على الجسد والعقل و «الرّوح».

وينتج علماء النّفس الاجتماعيّ الذين يرسّخون عملهم في الالتزام بالعدالة الاجتماعيّة؛ ينتجون المعرفة في مكان ما على طول هذا المسار، ويستفسرون عن الطّريقة التي يحافظ بها الأفراد والجماعات على نظام اجتماعيّ قائم أو يتحدّونه من خلال الآليّات والعمليّات النّفسيّة.

وأوجز في القسم التّالي ـ مع أخذ هذه الرّؤية للعدالة الاجتماعيّة بالاهتمام ـ خمسة مبادئ لتوجيه أبحاث العدالة الاجتماعيّة في علم النّفس الاجتماعيّ في

---

(1) Young,1990

(2) Young,1990

(3) على سبيل المثال، الرّأسماليّة والنّيوليبراليّة؛ انظر Liboro, 2015

(4) انظر Salter & Adams, 2013

(5) على سبيل المثال، الحلم الأمريكيّ، أخلاقيّات العمل البروتستانتيّة؛ انظر Bullock, 2013

(6) Cialdini & Goldstein, 2004

(7) Jost & Hunyady, 2003

(8) Hammack, 2008

القرن الحادي والعشرين. كما تمّ تضمين بعض هذه المبادئ في البحث النّفسيّ الاجتماعيّ لبعض الوقت. ويتحدّث آخرون عن سياق فريد من نوعه للقرن الحادي والعشرين، حيث أوجدت التّكنولوجيّا وسائل اتّصال ونشر للخطاب جديدة.

وهدفي هنا هو تقديم توليفة من القيم والمُمارَسات الموجودة بالفعل ولكنّها مُجزّأة خلال التّخصّصات الفرعيّة لعلم النّفس (والعلوم الاجتماعيّة على نطاق أوسع) المعنيّة بمَسائل العدالة الاجتماعيّة، وباتّباع الخطوط العريضة لهذه المبادئ، فأقدّم خارطة طريق لحجم ومجالات الظّلم التي يغطّيها المسهمون.

## مبادئ علم النّفس الاجتماعيّ للعدالة الاجتماعيّة

### المبدأ الأوّل: الأنطولوجيّة النّقديّة.

يقترح هذا المبدأ لعلم النّفس الاجتماعيّ للعدالة الاجتماعيّة أن يتمّ ترسيخ البحث في منظور أنطولوجيّ نقديّ مع الأخذ بنظريّته الاجتماعيّة التي تنظر إلى الموضوع أنّه مُكوّن اجتماعيّاً وتاريخيّاً دائماً فيما يتعلّق بأنظمة السّلطة والهيمنة،[1] ويعترف هذا المنظور المُستوحى بشكل خاصّ من عمل Michel Foucault ، بأنّ المعرفة والمُؤسّسات وأنظمة السّلطة التي تحكم المُجتمع **تنظّم أيضاً نفسيّة التّجربة المُعاشة**، بما في ذلك معنى الفئات الاجتماعيّة مثل «المجنون» و«السّجين» و «المثليّ» لتسمية ثلاث فئات اجتماعيّة درسها Foucault على نطاق واسع.[2] ويعترف المنظور الأنطولوجيّ النّقديّ بالقوّة والمعرفة بكونهما مرتبطتين ارتباطاً وثيقاً بعلم النّفس الفرديّ ومشروعي علم النّفس الاجتماعيّ كجزء من صناعة

(1) Foucault, 1982; see Hook, 2007; Yates & Hiles, 2010

(2) Foucault, 1965, 1977, 1978

إنتاج المعرفة التي بسلطتها العلميّة قد تسهم في الظّلم الاجتماعيّ.[1] ويمثّل تحديد موقع علم النّفس الاجتماعيّ في العلوم الإنسانيّة النّقديّة خطوة أولى لإنتاج المعرفة المُوجّهة صراحة نحو العدالة الاجتماعيّة.[2]

ويربط المنظور الانطولوجيّ النّقديّ علم النّفس الاجتماعيّ بشكل وثيق مع مناهج العلوم الاجتماعيّة الأخرى التي تفترض موقفاً من الشّكّ حول العالم الاجتماعيّ بدلاً من الإيمان بالبنية الاجتماعيّة بوصفها تعكس بعض النّظام «الطّبيعيّ»[3] ومُستوحى أيضاً من النّظريّة الاجتماعيّة النّقديّة،[4] وحركة علم النّفس النّقديّ؛[5] **ويؤكّد كلاهما العلاقة بين الأيديولوجيّة وإنتاج المعرفة**، ويدخل هذا المنظور علم النّفس الاجتماعيّ في حوار مباشر أكثر مع الأنموذجات النّقديّة مثل نظريّة وجهة النّظر النّسويّة(Harding, 2004) ، والنّظريّة الاجتماعيّة ما بعد الحداثيّة وما بعد البنيويّة (Butler, 1990; Gergen, 2001)، والبناء الاجتماعيّ (Gergen, 1985). ويحلّ منظور العدالة الاجتماعيّة محلّ نظريّة المعرفة الوضعيّة أو ما بعد الوضعيّة التّقليديّة مع نظريّة المعرفة التّفسيريّة والبنائيّة التي ترى أنّ المعرفة حول العالم الاجتماعيّ مرتبطة بطبيعتها بالسّلطة والتّاريخ.[6]

---

(1) على التّوالي:

[Richards, 1997] [Hammack, Mayers, & Windell, 2013; Herek, 2010], [Opotow, 2007] ([Clark, 1953; Fine, 2004], [Fanon, 1961/2004] [Herek, 2018]

(2) Foucault ,1970; Plummer, 2001; Polkinghorne, 1988

(3) Teo, 2015; see Josselson, 2004

(4) Bronner & Kellner, 1989; Held, 1980

(5) Fox, Prilleltensky, & Austin, 2009

(6) Hammack & Toolis,2016 ; see also Sampson, 1978

وتستلزم الأنطولوجيّة النّقديّة لعلم النّفس الاجتماعيّ الاعتراف بأنّ مشروعنا العلميّ ينتج أساساً معرفة تاريخيّة بدلاً من الوهم بأنّ المعرفة التي نحصل عليها تمتلك نوعاً من «الحقيقة» العالميّة أو الانتظام القانونيّ.[1] ويمكن إرجاع هذا التّمييز الأنموذجيّ إلى تأسيس علم النّفس في أواخر القرن التّاسع عشر وأوائل القرن العشرين عندما اختلف مهندسو علم النّفس الأول حول ما إذا كان ينبغي عدّ علم النّفس «علماً طبيعيّاً» أو «علماً بشريّاً»![2] **واقترح النّهج الأوّل نظريّة المعرفة الوضعيّة التي كان الهدف فيها إنتاج قوانين الحياة العقليّة البشريّة والسّلوك الذي يمكن استخدامه للتّنبّؤ والتّحكّم؛ واقترح النّهج الأخير نظريّة المعرفة التّأويليّة أو التّفسيريّة حيث كان الهدف إنتاج المعرفة حول صنع المعنى البشريّ في السّياق بهدف فهم طبيعة العقل والسّلوك في السّياق التّاريخيّ.**[3]

ومن الجدير باللّحظ ـ ولكن في كثير من الأحيان غير مُعترف به ـ أنّ أحد مُؤسّسي علم النّفس المُوقّرين، Wilhelm Wundt ، دعا إلى فرعين متميّزين لعلم النّفس، أحدهما يدرس الأسئلة الأساسيّة للإدراك والإحساس باستخدام نهج مستنير من العلوم الطّبيعيّة (علم النّفس التّجريبيّ) والآخر يفحص أسئلة السّلوك الاجتماعيّ البشريّ في سياقها باستخدام نهج مستنير من العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة (علم النّفس الثّقافيّ أو الشّعبيّ)[4] ومن دون شكّ، ظهرت الوضعيّة بكونها نظريّة المعرفة السّائدة لعلم النّفس في أكثر القرن العشرين، وتمّ إقصاء التّفسيريّة حتّى نهاية القرن مع ولادة علم النّفس السّرديّ.[5]

---

(1) Gergen, 1973

(2) على سبيل المثال (James, 1890) و(Dilthey, 1894/1977)

(3) Josselson, 2004; Polkinghorne, 1988; Tappan, 1997

(4) Wundt, 1897, 1916; Greenwood, 2003

(5) Bruner, 1990; Cohler, 1982; McAdams, 1988; Polkinghorne, 1988; Sarbin, 1986

ونظراً إلى أنّ المنظور الأنطولوجيّ النّقديّ يبرز فكرة العقل والسّلوك أنّهما يقعان تاريخيّاً، فإنّه يكون مرتبطاً بشكل أفضل بأنموذج تفسيريّ لعلم النّفس.

ومع الاعتراف بأنّ علماء النّفس الاجتماعيّ ينتجون معرفة تاريخيّة حول طبيعة العقل والسّلوك في سياقات مُعيّنة؛[1] فإنّ الأنموذج التّفسيريّ يلفت انتباهنا إلى العلاقة بين الذّات والمُجتمع؛ حيث لا يتمّ تصوّر الأفراد وحدات قائمة بذاتها تحدّد أدمغتَها وأجسادَها الفِكَرُ أو المشاعر أو الفعل. وبدلاً من ذلك، يُنظر إلى الفرد أنّه عامل نشط مُقيّد بالقوى البنيويّة الاجتماعيّة (بما في ذلك الأيديولوجيّات الثّقافيّة التي تفرض أشكالاً مُعيّنة من الهويّة والمُمارَسة الاجتماعيّة؛[2] وينظر الأنموذج النّقدي التّفسيريّ بعين الرّيبة إلى جميع أشكال الخطاب وجميع أشكال السّلطة، حيث يستفسر عن الطّريقة التي تربطها بالمُمارَسات المنهجيّة للقمع والهيمنة!.

كيف يتجسّد المنظور الأنطولوجيّ النّقديّ في أبحاث العدالة الاجتماعيّة؟

يمكن في الإجابة عن هذا السّؤال القول:

أوّلاً: إنّه يلفت انتباهنا إلى اللّحظ التّجريبيّ الذي يتجاوز وحدة الفرد «القائم بذاته» (Sampson, 1988) أو الإعداد الدّقيق للتّجربة المعمليّة المخلخلة،[3] إذ ينظر علماء النّفس الاجتماعيّ الذين يتبنّون منظوراً واضحاً للعدالة الاجتماعيّة إلى العالم الاجتماعيّ الأوسع للأيديولوجيّة الثّقافيّة والخطاب السّياسيّ والرّوايات والخطابات الرّئيسة المنتشرة في المُنتجات الثّقافيّة (مثل الأفلام والأدب والدّعاية). ونحن لا نعدّ مُجرّد إعراب فرديّ عن التّعصّب؛ بل **نأخذ في الاهتمام السّياق الثّقافيّ الذي تحدث فيه الأيديولوجيّات التي تعزّز**

(1) Gergen, 1973

(2) Hammack, 2008; Hammack & Toolis, 2016

(3) Gergen, 1978; Gibbs, 1979; Moghaddam & Harré, 1982

التّعصّب؛ وننتج المعرفة التي تكشف عن ظلم ذلك السّياق الثّقافيّ الذي يشجّع على مُمارَسة التّعصّب، وليس مُجرّد المعرفة التي تفسد مرتكبي التّعصّب الفرديّ.

ثانياً: يقودنا المنظور الانطولوجيّ النّقديّ إلى الشّكّ في البنية الاجتماعيّة مع مصفوفة الفئات الاجتماعيّة المؤثّرة بشكل كبير في كلّ من العلاقات الاجتماعيّة والحياة النّفسيّة للفرد،[1] وذلك تماماً كما كشف Foucault الطّريقة التي لم تكن فيها الفئات الاجتماعيّة نتاجاً لنظام «طبيعيّ» بل تمّ إنشاؤها من خلال الخطابات التي كانت ترمي في النّهاية إلى التّحكّم في السّلوك الفرديّ.[2] ويتساءل علماء النّفس الاجتماعيّ الذين يتبنّون الأنطولوجيا النّقديّة عن طبيعة الفئات الاجتماعيّة ذاتها،[3] وقد أنتج علماء الموقف ومنظّرو الهويّة الاجتماعيّة أبحاثاً في علم النّفس الاجتماعيّ تتحدّث بشكل خاصّ عن هذه الظّاهرة؛[4] على الرّغم من أنّه نادراً ما يتمّ الاعتراف بالصّلات الواضحة بين فكر Foucault وهذه النّتائج.

وفي الوقت الذي تمّ فيه تفسير نتائج التّجارب الأساسيّة في علم النّفس الاجتماعيّ في الأصل لتكشف عن ميول الطّبيعة البشريّة للتّعاون في الاستبداد والعنف؛[5] كشفت التّقييمات الطّريقة التي تحفّز بها المشاركون من خلال التّماهي مع القادة[6] والإيمان بالسّلطة العلميّة.[7] ولا تكشف هذه التّحليلات الجديدة

(1) Brewer, 2001; Reicher, 2004; Tajfel, 1978, 1981, 1982

(2) Foucault, 1978

(3) Reicher & Hopkins, 2001

(4) Haney, 2005, 2006; Tajfel, 1981; Zimbardo, 2007

(5) Milgram, 1963, 1974; Haney, Banks, & Zimbardo, 1973; Zimbardo, 2007

(6) Reicher, Haslam, & Smith, 2012

(7) Haslam, Reicher, & Birney, 2014; Haslam, Reicher, Millard, & McDonald, 2015

فقط عن الطّريقة التي يكون بها علم النّفس تفسيريّاً بطبيعته، **بل تخضع بياناتها دائماً لعدسة العصر وأنموذجاتها المُفضّلة؛**[1] إنّها تكشف بشكل حاسم الطّريقة التي يرتبط بها العمل الفرديّ والجماعيّ بعمليّة التّماثل مع الأشكال الحاليّة للسّلطة، لا سيّما في شكل سرديّات يستوعبها الأفراد حول طبيعة الواقع (على سبيل المثال، العلم قوّة من أجل الخير؛ الرّجال في المُختبر موثوق بهم). ويفيد علماء النّفس الاجتماعيّ المهتمّون بالعدالة الاجتماعيّة من عدسة تنظر إلى الهويّة والخطاب أنّهما مُشتبه فيهما، لأنّ قبولنا التّاريخيّ للفئات الاجتماعيّة على وجه التّحديد بوصفها مؤشّراً على بعض «الهبات الطّبيعيّة» هو الذي أدّى إلى التّواطؤ في الإيديولوجيّات الخبيثة مثل العنصريّة والتّمييز على أساس الجنس ومغايرة الجنس طوال أكثر القرن العشرين،[2] ففي إطار انطولوجيّ نقديّ، نحن لا نقبل ما «يُعطى» في العالم الاجتماعيّ أنّه الطّريقة التي «يجب» أن تكون عليها الأشياء. وبدلاً من ذلك، نحن نستجوب الطّريقة التي يتمّ بها الخطاب حول الفئات الاجتماعيّة، أي الخطابات التي يشارك الأفراد فيها بشكل مستمرّ بينما يصنعون معنى لهويّاتهم الشّخصيّة والاجتماعيّة،[3] وتنتج أشكالًا من الذّاتيّة إمّا أن تعيد إنتاج أو تنبذ نظاماً اجتماعيّاً غير عادل.

يأخذ علم النّفس الاجتماعيّ للعدالة الاجتماعيّة بالاهتمام السّياق الاجتماعيّ والتّاريخيّ الذي استعادت فيه هذه الأيديولوجيّات زخمها؛ وذلك من أجل العودة من التّجريد النّظريّ إلى مشكلة حرجة في الوقت الحاليّ هي **عودة التّسلّطيّة والقوميّة البيضاء**. ويدرس الطّريقة التي يتمّ بها نشر الخطابات لتفعيل العمليّات النّفسيّة الاجتماعيّة لتحديد الهويّة والطّاعة والامتثال والتّعصّب والعنف.

---

(1) Kuhn, 1962

(2) 2013 .Hammack et al.,

(3) Cohler, 2009; Hammack & Toolis, 2016 ،Hammack, 2008; Hammack &

ويسعى إلى فضح الاستخدام الاستراتيجيّ للّغة والعاطفة للتّأثير على الجماهير. ويحشد الرّؤى والفكر من عقود من علم النّفس الاجتماعيّ والتّخصّصات ذات الصّلة للعودة إلى الأسئلة الأصليّة التي حفّزت المُؤسّسة منذ البداية.

وكيف يعتنق البشر العقلاء مع الإيمان بمُثُل القانون والدّيمقراطيّة أيديولوجيّات الإقصاء؟

إنّنا مثل الوضعيّين ومنظّري الهويّة الاجتماعيّة ننظر إلى البنية الاجتماعيّة والنّشر الاستراتيجيّ للخطاب لحال الأيديولوجيّات والفئات الاجتماعيّة في حالات السّلطة النّسبيّة، ثمّ ننظر إلى الفرد والطّريقة التي يتمّ بها استيعاب الأيديولوجيّات والخطابات، وإنّ التّبنّي الواضح للمَنظور الانطولوجيّ النّقديّ على ديناميّة المُجتمع الذّاتيّ يوفّر مثل هذا النّمط من الاستقصاء الذي تمسّ الحاجة إليه في العصر الحاليّ.

**المبدأ الثّاني: افتراض الموقف المعياريّ.**

«المطالبة بعلم خالٍ من القيمة ... يحجب فقط عناصر القيمة في اختيار المشكلة، وإعداد البحث، والإطار المفهوماتي، وفي القرار بشأن وقت الراحة مع النّتائج السّلبية، وعندما يتم الإبلاغ عن النّتائج، وما إلى ذلك إلى ما لا نهاية . فقط إذا عرفنا ما نختاره ، فقط إذا كانت القيم المتضمنة في اختياراتنا واضحة، تصبح قراراتنا مسؤولة» (Smith, 1969, p. 357).

المبدأ الثّاني الذي أقترح أنّه يجب أن يوجّه علم النّفس الاجتماعيّ للعدالة الاجتماعيّة في القرن الحادي والعشرين هو مبدأ يسير يحتاج إلى القليل من التّفصيل. وقد درس علماء النّفس الاجتماعيّ منذ مدّة طويلة عمل المعايير في السّلوك البشريّ والعلاقات بين المَجموعات،[1] ولطالما استجوبنا الطّريقة التي

(1) Allport, 1954; Pettigrew, 1991; Sherif, 1936

يطوّر بها الأفراد والجماعات معايير الفكر والعمل لتوفير المعنى والنّظام للحياة الجماعيّة، لكنّنا نحن أنفسنا أيضاً نسترشد بالمعايير بوصفنا علماء اجتماع؛ فقد طوّرنا معاييرنا المُشترَكة للمُمارَسة لتوجيه مُؤسّستنا العلميّة وإنتاجنا للمعرفة حول العالم الاجتماعيّ، وغالباً ما نتحدّث عن أعرافنا من حيث نظريّة المعرفة أو المنهجيّة أو المُمارَسة العلميّة الأساسيّة، ولكنّنا بوصفنا مُجتمعاً من العلماء، نتشارك أيضاً في موقف معياريّ حول العالم الاجتماعيّ. فنحن نتشارك في الرّؤية، وتُكوّن المدينة المثاليّة أحياناً من التّكوين المثاليّ للعلاقات الاجتماعيّة. كذلك ندرس العمليّات الاجتماعيّة مثل التّعصّب، والقوالب النّمطيّة، والتّسلّطيّة، والتّوافق، والصّراع، وتكون الدّراسة بشكل دائم مقرونة ببيانات ضمنيّة أو صريحة حول قيمة هذه العمليّات. كذلك نحن ندرس تجارب الطّاعة وتجربة سجن ستانفورد؛ تماماً كما وضع هؤلاء الباحثون نتائجهم، وكانت الصّدمة والرّهبة في الاتّجاهات المظلمة التي يمكن أن يأخذها السّياق الاجتماعيّ المتفرّد بعيداً عن الأخلاق والعقل، فنحن نشكّل مُجتمعنا الأخلاقيّ.

ظهر علم النّفس الاجتماعيّ في القرن العشرين وقت الحرب والأزمات على الجبهتين المحلّيّة والعالميّة،[1] وقد انتشر الاستعمار والعنصريّة وأيديولوجيّات التّسلسل الهرميّ العرقيّ في الأيّام الأولى للنّظام. وكان علم النّفس الاجتماعيّ ـ بعيداً عن كونه مشروعاً علميّاً محايداً وجزءاً من حركة ثقافيّة لمُقاوَمة هذه الأيديولوجيات الخبيثة وعواقبها على البنية الاجتماعيّة! ولم تحدث قرارات التّركيز على ظاهرات مثل التّسلّطيّة، والتّعصّب، والامتثال، والعلاقات بين المَجموعات في فراغ ثقافيّ؛ بل جاءت من أفراد ملتزمين بشدّة بعالم أكثر عدلاً وديمقراطيّة.[2]

(1) De Vos, 2010; Morawski & Bayer, 2013; Ross et al., 2010

(2) Adorno et al., 1950; Lewin, 1948; Milgram, 1963; Pettigrew, 1961; Tajfel, 1981

ويواصل علماء النّفس الاجتماعيّ في القرن الحادي والعشرين العمل على العديد من المشكلات ذاتها، ومع ذلك، كثيراً ما نتردّد في الاعتراف بالنّشاط العلميّ الذي يدفعنا، وأقترح أن «نخرج» من وراء حجاب المفهومات القديمة المشؤومة عن «الموضوعيّة» العلميّة،[1] وأن نتبنّى موقفنا الجماعيّ ضدّ الظّلم والقمع بجميع أشكاله، **فنحن نرفض الفكرة القائلة: إنّ علم النّفس الاجتماعيّ يجب أن يكون «متوازناً» أو «محايداً» من النّاحية الأيديولوجيّة أو أنّ مسعانا يفيد بطريقة ما من «التّنوّع السّياسيّ»**[2] وتستند هذه الفكرة إلى وجهة نظر تنكر سياسات كلّ إنتاج معرفيّ؛ ومن ثمّ، تفضّل أولئك الذين يتمتّعون بسلطة أكبر. والعالم الاجتماعيّ ليس محايداً أيديولوجيّاً، ولكنّه نتاج قوى تاريخيّة تتميّز بعدم التّناسق.

فعلى سبيل المثال، دعمت نسخة العلوم النّفسيّة التي أصدرها علماء النّفس السّريريّون والشّخصيّات المُوجّهة نحو تحسين النّسل؛ دعمت الحال القائمة للتّمييز على أساس الجنس، والعنصريّة، والتّفرقة بين الجنسين طوال أكثر القرن العشرين،[3] وجاء علم النّفس الاجتماعيّ لينكر صراحة تواطؤ العلم مع الأيديولوجيّات القمعيّة على مدار القرن العشرين. ولذلك فمن الصّعب فهم الدّعوات الأخيرة لتعزيز «التّنوّع السّياسيّ»[4] داخل هذا المجال، نظراً لأنّ علم النّفس الاجتماعيّ كان مشروعاً سياسيّاً واضحاً منذ بدايته.

ويكشف منظور Sampson (1978) المقنع للأنموذجات في علم النّفس الاجتماعيّ عن أهمّيّته المعاصرة في هذه المسألة. (من الجدير باللّحظ أنّ هذه المقالة

(1) Haraway, 1988

(2) Duarte et al., 2015

(3) Hammack et al., 2013; Richards, 1997; Shields, 2007; Shields & Bhatia, 2009

(4) Duarte et al., 2015

يتمّ تصنيفها بشكل روتينيّ من قِبل طلاّب الدّكتوراه في السّنة الأولى لي في ندوة دخولهم أنّها قراءتهم المُفضّلة). ويجادل Sampson(1978) في أنّ مفهومات العلم تمتلك توجّهات قيمّة، وأنّ علم النّفس مُقسّم بين أنموذجين متعارضين من توجّهات القيمة: أنموذج العلوم الطّبيعيّة، والأنموذج التّاريخيّ، ويعودان مرّة أخرى إلى مُؤسّسي علم النّفس والانقسامات بين «العلوم الطّبيعية» لJames ومفهوم «العلوم الإنسانيّة» لـ Dilthey. ويقترح Sampson (1978) أنّ أنموذج العلوم الطّبيعيّة (أو «الأنموذج الأوّل») مُشبع بقيم «اللّيبراليّة والفرديّة والرّأسماليّة وهيمنة الذّكور»[1] وذلك بسبب العصر التّاريخيّ لظهوره (عندما كانت هذه القيم لم يتمّ فحصها في الثّقافات السّائدة في العلوم الغربيّة). وينظر أنموذج العلوم التّاريخيّة (أو «الأنموذج الثّاني») إلى جميع المعارف الاجتماعيّة أنّها تعتمد على السّياق، ومن ثمّ، فهي مُضمّنة ثقافيّاً وسياسيّاً دائماً: الحقائق العلميّة والوقائع العلميّة، كما هي الحال مع جميع أشكال المعرفة الأخرى، وُلدت تاريخيّاً ومتجذّرة تاريخيّاً. ومن وجهة النّظر هذه، الحقيقة النّفسيّة ليست شيئاً يحدث بشكل طبيعيّ «في الخارج» ليتمّ إدراكه، بل بالأحرى شيء ديناميّ، يتشكّل في ومن خلال اللّقاءات الخاصّة بين الأشخاص في أحوال اجتماعيّة وتاريخيّة ملموسة.[2]

ولا ينبغي أن يكون مفاجئاً أنّ نسخة علم النّفس الاجتماعيّ التي أدافع عنها موجودة في «الأنموذج الثّاني» لـ(1978) Sampson.. ونحن نرفض فكرة أنّ علم النّفس الاجتماعيّ يفيد من التّنوّع السّياسيّ أو الحياد الأيديولوجيّ، لأنّنا ندرك أنّ **أساس الظّلم الاجتماعيّ هو أساس سياسيّ وأيديولوجيّ**. والعدالة الاجتماعيّة ليست نسبيّة أخلاقيّاً، بل تسترشد بالمفهومات الأساسيّة للعدالة والمُساواة والاعتراف التي نؤيّدها بوصفنا علماء أو منتجين للمعرفة، وهدفنا

(1) p.1335

(2) Sampson, 1978, p.1334

المُشترَك ليس علماً مرموقاً يُنظر إليه من الخارج أنّه إنتاج «حقيقة» خالية من السّياق. وبدلاً من ذلك، هدفنا المُشترك هو المُجتمع العادل، وهو بالتّأكيد إرث مشروع التّنوير، ومن ثمّ سياسيّ بطبيعته، ونحن نستخدم أدوات العلم والبحث الدّقيق المستنير تاريخيّاً للإسهام في تحقيق هذه الغاية متحالفين بشكل مريح مع «سرد التّقدّم اللّيبراليّ».[1]

كيف يبدو افتراض الموقف المعياريّ ضدّ الظّلم في بحثنا التّجريبيّ؟

يدعونا هذا فقط من نواحٍ عديدة إلى تضخيم ما هو ضمنيّ أحياناً في كتاباتنا وفي أشكال التّواصل العلميّ الأخرى لدينا؛ إذ يدرك علم النّفس الاجتماعيّ للعدالة الاجتماعيّة أنّ الموقف القويّ والصّريح ضدّ الظّلم يعزّز قدرتنا على العمل من أجل العدالة الاجتماعيّة،[2] لأنّه يجعلنا بوضوح متحالفين مع المرؤوسين.

**المبدأ الثّالث: التّحالف مع المرؤوس.**

ظهرت في القرن التّاسع عشر فئة اجتماعيّة جديدة «أو نوع من الأشخاص» من الخطاب الطّبّيّ والعلميّ. وبدأت ـ مع توحيد ألمانيا خارج الإمبراطوريّة البروسيّة السّابقة ـ المُدوّنات القانونيّة الحاليّة المتعلّقة بالسّلوك الجنسيّ تتعارض.

وقد ابتكرت حركة صغيرة من مصلحي قانون الجنس والعلماء مُفردات جديدة لفهم التّنوّع الجنسيّ وذلك عندما اخترعوا مُصطلَحات «مثليّ الجنس» و«مغاير الجنس» لوصف أنواع مختلفة من النّاس،[3] وظهرت مع هذا الاختراع الخطابيّ فئة اجتماعيّة جديدة تماماً ـ المثليّ ـ **وتمّ إخراجها من عالم الإجرام إلى عالم**

(1) Smith, 2003; Duarte et al., 2015

(2) Kelman, 1968; Smith, 1969

(3) Bullough, 1979; Katz, 2007

**الطّبّ والعلم والثّقافة.**[1]

ومنذ اندراج هذا الابتكار في التّصنيف اللّغويّ والاجتماعيّ، أصبح علم النّفس تدريجيّاً متحالفاً بشكل صريح مع الرّفاه الاجتماعيّ والنّفسي للأقلّيّات الجنسيّة،[2] ولكنّها لم تكن كذلك دائمًا، إذ لمدّة قرن على الأقلّ، تآمر علماء النّفس للحفاظ على حال التّبعيّة والهامشيّة للأفراد الذين لهم رغبات وهويّات غير مغايرة للجنس؛[3] وبينما كرّس المحلّلون النّفسيّون حياتهم المهنيّة لـ «علاج» المثليّين جنسيّاً والبحث عن «علاج» لـ «أمراضهم»، درس أكثر علماء النّفس استخدام الاختبارات للكشف عن أفراد هذه الفئة **غير المرئيّة** في كثير من الأحيان،[4] وتمّت إعادة تصوّر الأدوات النّفسيّة الشّائعة مثل رورشاخ لأغراض لم يكن منها أبداً: اكتشاف «المنحرفين».[5]

وقد يتطلّب الأمر شخصاً تخصّصيّاً من الدّاخل باستخدام أدوات العلم الرّاسخة والفكر ذاتها حول قوّة الاختبارات النّفسيّة للكشف عن الأمراض العقليّة؛ للبدء في تعبئة العلوم النّفسيّة من أجل ـ تحسين ـ بدلاً من التّبعيّة المستمرّة للأقلّيّات الجنسيّة. وقد كشفت دراسة Evelyn Hooker (1957) شديدة التّأثير أنّ المقيّمين الخبراء للاختبارات السّريريّة لا يستطيعون التّمييز بين مَجموعات من المثليّين من الذّكور والمغايرين جنسيّاً. وتمّ تفسير النّتائج بأنّها تعني أنّ المثليّة الجنسيّة للذّكور لا تشكّل في حدّ ذاتها علماً نفسيّاً، وأنّ المثليّة الجنسيّة يجب عدّها شكلاً «طبيعيّاً» من التّنوّع الجنسيّ. **وسيستغرق الأمر أكثر**

(1) Foucault, 1978

(2) Hammack & Windell, 2011

(3) Hammack et al., 2013

(4) Minton, 1986

(5) Hegarty, 2003

**من عقد آخر حتّى يتمّ حذف المثليّة الجنسيّة من دليل التّشخيص للطّبّ النّفسيّ، ومن ثمّ من مُفردات المرض العقليّ التي تصوّرها السّلطة العلميّة الآن أنّها هويّة اجتماعيّة شرعيّة بدلاً من كونها حال عقليّة قابلة للتّشخيص.** ومع ذلك، كانت هذه الخطوة ضروريّة للغاية للتّحرّك في نهاية المطاف نحو العدالة الاجتماعيّة للأقلّيّات الجنسيّة.[1]

وقصّة Evelyn Hooker هي قصّة ناشطة علميّة دفعها تحالفها الشّخصيّ مع المُجتمع الموصوم من المثليّين جنسيّاً إلى استخدام سلطتها العلميّة من أجل العدالة الاجتماعيّة،[2] هي ذاتها من جنسين مختلفين، كانت علاقاتHooker الشّخصيّة مع الرّجال المثليّين والمثليّات (وعلى وجه الخصوص طالبة سابقة لها كانت شاذّة وقدّمتها إلى مُجتمع المثليّين في لوس أنجلوس في الخمسينيّات من القرن الماضي) هي التي حفّزتها على تحمّل المخاطر الثّقافيّة والمهنيّة الهائلة لإجراء سلسلة من الدّراسات (بما في ذلك دراسة إثنوغرافيّة؛ Hooker, 1967) التي تحدّت صراحة السّلطتين الثّقافيّة والعلميّة في ذلك الوقت؛ ومن خلال تعاملها مع مُجتمع غير طبّيّ من الأقلّيّات الجنسيّة، كان من الواضح لـ Hooker أنّ المثليّة الجنسيّة لا تؤثّر بطبيعتها في الأداء النّفسيّ،[3] وبدلًا من ذلك، **كان علاج المُجتمع للتّنوّع الجنسيّ هو الذي خلق مشكلات للمثليّين جنسيّاً.**

وبمثل Hooker في وقتها، يواجه علماء النّفس الاجتماعيّ اليوم خياراً أثناء استجواب الظّلم: كيف نستخدم أدوات العلم للعمل من أجل العدالة الاجتماعيّة، ونتحالف دائماً مع أولئك الذين يعانون من الظّلم والقمع والتّبعيّة؟

---

(1) Bayer, 1987; Minton, 2001

(2) Hooker, 1993

(3) تولّى Alfred Kinsey عملاً مشابهاً جدّاً لـ Hooker على الرّغم من ارتباطه بعلم الاجتماع أكثر منه بعلم النّفس. انظر Minton, 2001

كحقل، عادة ما يكون تحالفنا مع المرؤوس ضمنيّاً، وعندما ندرس التّعصّب العنصريّ ضدّ الأمريكيّين الأفريقيّين، فإنّنا نتّخذ موقفاً مناهضاً للعنصريّة ومظاهرها النّفسيّة الاجتماعيّة. ولكن هل نحن نخدم مصالح المرؤوسين أم إنّ مُمارَساتنا العلميّة أكثر اهتماماً بالمصالح الشّخصيّة والمهنيّة لتحقيق النّجاح والبقاء وما أشبه؟

**إنّ الواجب على علم النّفس الاجتماعيّ أن يعمل لتحقيق العدالة الاجتماعيّة أكثر من عمله لإنتاج المعرفة التي تكشف عن استمرار العنصريّة بين «الجناة» أو الخسائر النّفسيّة للعنصريّة بين «الضّحايا» ويتطلّب التّحالف الحقيقيّ مع المرؤوسين أن نأخذ بعين الاهتمام مصالحهم الاجتماعيّة.**

لكن ما نوع المعرفة التي يحتاجونها للعمل من أجل تحرّرهم من العنفين الثّقافيّ والبنيويّ؟

نعود هنا إلى نظريّة المعرفة والمنهجيّة، لأنّ قيود التّقاليد في البحث النّفسيّ الاجتماعيّ يمكن أن تتآمر للحفاظ على تحالفنا مع المرؤوس مُقيّداً أو محدوداً؛ إذ تفيد أساليب علم النّفس الاجتماعيّ للعدالة الاجتماعيّة من وجود أسس لمصالح المرؤوس، كما نسأل أنفسنا: لمن قد يكون إنتاجنا للمعرفة «مفيداً»؟ وقد جادل Kurt Lewin (1946)، أحد مُؤسّسي النّظام من أجل نوع من «البحث الإجرائيّ»، مشيراً إلى أنّ «**البحث الذي لا ينتج شيئاً سوى الكتب لن يكون كافياً**»[1] لقد حدّد صيغة للبحث في علم النّفس الاجتماعيّ، وهي صيغة تؤسّس مُمارَستنا العمليّة في حاجات المُجتمَعات التي نخدم مصالحها. ويتضح إرثه على هذه الجبهة مع ظهور البحث الفعل التّشاركيّ (PAR) كأنموذج كامل للعمل التّجريبيّ في حدّ ذاته،[2] ويمكن استخدام انفجار الأساليب النّوعية في

(1) p.35

(2) Brydon-Miller, 1997; Fine et al., 2003; Fine & Torre, 2004; Fox et al.,

علم النّفس التي تحافظ بياناتها على أصوات أعضاء المَجموعة المرؤوسين؛ ومن ثمّ، توفّر بيانات سرديّة؛ **يمكن استخدامها دليلاً مقنعاً على الآثار الضّارّة للظّلم الاجتماعيّ، أو معنى النّشاط الاجتماعيّ.**[1] ويتحدّث أيضاً عن التّحالف مع المرؤوس. وربّما تعكس الأساليب التّفسيريّة والتّشاركيّة بشكل أفضل الالتزام بمصالح المرؤوس، لأنّها تشتمل بشكل مباشر على أولئك الذين يعانون من الظّلم في صوغ أسئلة البحث والتّصاميم، ويسعون إلى فهم معنى التّبعيّة في السّياق.[2]

ويشير هذا المبدأ إلى أنّ تحالفنا مع المرؤوس يكون واضحاً في كلّ جانب من جوانب عمليّة البحث، وأنّنا نستخدم أدوات العلم للعمل من أجل مصالح المرؤوس. ويشير هذا المبدأ في المُمارَسة العمليّة إلى أنّنا نشتقّ أسئلة البحث الخاصّة بنا ونبني أشكالاً من التّواصل الاستراتيجيّ لنتائجنا بالتّعاون مع المَجموعات التّابعة. ومن ثمّ، لا تتميّز هويّاتنا ومُمارَساتنا المهنيّة بانفصال محسوب عن السّكّان الذين ندرسهم. وبدلاً من ذلك، نحن ندرك أنّ الانفصال في المفهوم الوهميّ لـ«الموضوعيّة العلميّة» ليس مرغوباً ولا ممكناً، ونحن نحتضن مواقفنا بوصفها جهات فاعلة متميّزة توفّر لنا أعمالُها المُؤسّسيّة والثّقافيّة بوصفنا أكاديميّين أو علماء رأسَ مال اجتماعيّاً يمكن تسخيره لصالح المرؤوس. هذا هو بالضّبط العمل الذي قامت به Evelyn Hooker بوصفها شخصيّة مركزيّة في حركة العدالة الاجتماعيّة للأقلّيّات الجنسيّة.

---

2010; Lykes, 1997; Torre, 2009; Torre, Fine, Stoudt, & Fox, 2012

(1) على التّوالي:

(Frost, 2018; Frost & Ouellette, 2004, 2011 (Dutt & Grabe, 2014; Grabe, 2017; Stewart, Lal, & McGuire, 2011)

(2) Tolman & Brydon-Miller, 2001

وسواء كنّا أعضاء في مَجموعة تابعة أم حلفاء (كما كانت Hooker) من الدّاخل أو الخارج، فإنّنا نجسّد التزامنا بالعدالة الاجتماعيّة من خلال مُمارَستنا بوصفنا باحثين.

**المبدأ الرّابع: تحليل المُقاوَمة.**

نقدّم عادة في الدّورة التّمهيديّة القياسيّة في علم النّفس الاجتماعيّ نتيجة رئيسة لتجارب(1963) Milgram الكلاسيكيّة عن الطّاعة لجمهور مذهل من الطّلاّب الجامعيّين الذين يختبرون ذروة الفردانيّة الإعرابيّة في بداية مرحلة البلوغ النّاشئة.[1] وقد أطاع ما يقرب من ثلثي الأشخاص بشكل أعمى المُجرّب لإعطاء الصّدمات المميتة لـ «المتعلّم». وعندما نناقش دراسة(1955) Asch الكلاسيكيّة للقطاع الخطّيّ، فإنّنا نميل أيضاً إلى التّأكيد على العدد المذهل من الأشخاص (75٪) الذين يخضعون في مهمّة الحكم الإدراكيّ الأساسيّة للضّغط الاجتماعيّ للمَجموعة، وهو ما يوضّح الجاذبيّة المعرفيّة المطابقة.

ويوجد في الدّراسات الكلاسيكيّة عن التّعصّب والتّسلّطيّة تركيز تاريخيّ على الجاني وعلم الأمراض داخل النّفسيّة (Adorno et al., 1950). وعندما نناقش تجربة سجن ستانفورد (Haney et al., 1973)، نوضّح بالتّفصيل كيف استطاع «جون واين» بسهولة حشد الأشخاص الآخرين المُعيّنين حرّاساً للسّجن للانخراط في مُمارَسات ساديّة مهينة. وكما لحظ Haslam and Reicher (2012) بحقّ، هناك تركيز نسبيّ على انتصار التّسلّطيّة في الحياة الاجتماعيّة للإنسان على حساب الاعتراف بإمكانيّة التّحرّر المُحقّقة من خلال المُقاوَمة.

لقد قام علم النّفس الاجتماعيّ ـ بوصفه مجالاً ـ بعمل ممتاز في بناء السّرديّات التي تكشف عن الجانب «المظلم» من الطّبيعة البشريّة والحياة الجماعيّة. وترتكز

(1) Arnett, 2000; Arnett, Ramos, & Jensen, 2001

هذه الرّواية على الواقع الاجتماعيّ للقلق الثّقافيّ العميق بشأن المخاطر النّفسيّة لـ «الحشد»: **فكرة أنّ «عقل المَجموعة» يلوّث العقل الفرديّ، وأنّ الحياة الاجتماعيّة تجلب معها مخاطر متزايدة على السّلوك الأخلاقيّ**،[1] ولا ينبغي أن يكون مفاجئاً أنّ هذه الرّواية راسخة في أصول علم النّفس الاجتماعيّ في وقت تصاعد القوميّة والعرقيّة في أوروبّا في أواخر القرن التّاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والتي بلغت ذروتها في حربين عالميّتين مدمّرتين؛[2] وهذا السرّد أساسّي في ولادة ورسالة علم النّفس الاجتماعيّ بوصفه مشروعاً علمياً متميّزاً؛ إنّه يزوّدنا بإحساسنا بالمعنى والغرض والقيمة.

وقد أدّى التّركيز على ارتكاب الظّلم تدريجياً إلى دراسة ضحايا الظّلم، ولقد وثّقنا واستمررنا في توثيق التّجربة الحيّة للأيديولوجيّات الظّالمة مثل العنصريّة، والتّمييز على أساسْ الجنس، والجنس الغيريّ، والطّبقيّة؛ وما أشبه ذلك![3] وهذا المشروع الفكريّ حيويّ لعلماء النّفس الاجتماعيّ، لأنّه يوفّر لهم أدلّة كثيرة يمكن من خلالها الدّفاع عن التّغيير الاجتماعيّ والسّياسيّ. وكما يقترح Frost (2018) وكما يوضّح Herek (2018) في هذا المُجلّد، فإنّ الدّليل على تجربة الظّلم مقنع بشكل غير عاديّ **عندما يتعلّق الأمر بمَسائل التّغيير القانونيّ، فإنّ** قرارَيْ المحكمة بشأن إلغاء الفصل العنصريّ والمُساواة في الزّواج ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ كانا اثنين من قرارات المحكمة العليا الأمريكيّة الرّئيسة التي قام فيها علماء النّفس الاجتماعيّ بعمل مهمّ، وتستشهد مباشرة بالأدلّة على التّأثير

(1) على سبيل المثال، Freud, 1921/1959; Le Bon, 1895/1969; Reicher, 1996

(2) Gellner, 1983; Hobsbawm, 1990.

(3) على التّوالي:

(Clark & Clark, 1950; Salter & Adams, 2013)، (Bem, 1993; Fredrickson & Roberts, 1997)، (Herek, 1990; Meyer, 2003)، (Fine & Burns, 2003; Lott, 2012)

النّفسيّ على المُعامَلة التّفاضليّة.[1]

وفي الوقت الذي كان فيه التّركيز على الجناة والضّحايا أمراً منطقيّاً وقد خدم غايات علم النّفس الاجتماعيّ جيّداً، إلّا أنّ علم العلاقات الاجتماعيّة والتّغيير الاجتماعيّ عندنا غير مكتمل إذا قَصَرنا تحليلاتنا على هاتين الفئتين من الفاعلين، ونحتاج أيضاً إلى النّظر في مهمّة المقاومين في التّقسيم التّعسّفيّ - إلى حدّ - ما للعمل بين العلوم الاجتماعيّة، ووجدت دراسة المُقاوَمة، وتحديداً في دراسة الحركات الاجتماعيّة موطنها التّخصّصيّ في علم الاجتماع،[2] وانضمّت إلى مَجموعة متزايدة من علماء النّفس الاجتماعيّ للجدل في أنّ **تحليل المُقاوَمة يجب أن يأتي في مُقدّمة علم نفسيّ اجتماعيّ كامل**،[3] وعلينا أن نفهم ليس فقط كيفيّة ارتكاب الظّلم (دراسة الجناة) أو كيف يصبح الظّلم «تحت الجلد» دراسة الضّحايا؛[4] بل يجب علينا أيضاً أن نفهم كيف تتمّ مُقاوَمة الظّلم وعمل المُقاوَمة في تحقيق العدالة الاجتماعيّة. ومن أجل التّوضيح باختصار ومن خلال العودة إلى قصّة Hooker، نقول: إنّ النّشاط العلميّ الذي شاركَت فيه هي وآخرون لإزالة المثليّة الجنسيّة من دليل الاضطرابات النّفسيّة؛ لم يكن من الممكن أن يتحقّق من دون حركة المُقاوَمة الرّئيسة التي نظّمها المثليّون والمثليّات وغيرهم من المثليّين في ذلك الوقت.[5]

لقد حدث تحليل المُقاوَمة في أشكال عديدة إلى حدّ كبير على هامش علم النّفس الاجتماعيّ السّائد، ويعطينا مفهوم Unger (1998) للهامش الإيجابيّ أنموذجاً

(1) Adams, Biernat, Branscombe, Crandall, & Wrightsman, 2008; Fine, 2004; Frost & Ouellette, 2004; Hammack & Windell, 2011

(2) Polletta & Jasper, 2001

(3) Haslam & Reicher, 2012

(4) على سبيل المثال، Hatzenbuehler, 2009

(5) Bayer, 1987; Minton, 2001

قيّماً يمكن من خلاله التّفكير في المُقاوَمة،[1] ويجادل Unger (1998) في أنّ أعضاء الجماعات التّابعة تاريخيّاً والذين يتبنّون وجهة نظر إيجابيّة للتّهميش بدلاً من رؤية التّهميش أو التّبعيّة مصدراً «للضّرر»؛ قد يكونون أكثر ميلاً للانخراط في النّشاط الاجتماعيّ للعمل من أجل العدالة الاجتماعيّة. وتمّ توثيق هذه الظّاهرة منذ ذلك الحين من قِبل علماء النّفس الاجتماعيّ الذين يدرسون تطوير هويّة النّاشط،[2] ولكن يمكن عدّ تجربة التّهميش الإيجابّي مفيدة نفسيّاً واجتماعيّاً حتّى عندما لا تؤدّي إلى النّشاط،[3] لأنّ مُقاوَمة الآثار الملوّثة المُحتمَلة للوصمة والتّبعيّة هي ذاتها أداة للتّغيير الاجتماعيّ. وكما يجادل Tajfel وTurner (1986) في أطروحتهما حول نظريّة الهويّة الاجتماعيّة، فإنّ إعادة تعريف معنى الفئات الاجتماعيّة (كالأسود الجميل) يمثّل آليّة مُحتمَلة لتغيير الحال في العلاقات بين المَجموعات.

وقد حوّل علماء النّفس الاجتماعيّ انتباههم بشكل متزايد إلى العمليّات النّفسيّة التي تقوم بعمل في تطوير المُقاوَمة، وكان من القيمة الخاصّة في هذا المسعى فكرة Freire (1970) عن الضّمير الذي تبنّاه عالم النّفس التّحريريّ Igancio Martín-Baró (1994) إطاراً إرشاديّاً لأنموذج نفسيّ جديد في أمريكا اللاّتينيّة. ويشير الضّمير إلى عمليّة نفسيّة لزيادة الوعي بالظّلم جنباً إلى جنب مع العمل من أجل التّحرّر من الاضطهاد.

وعلى شاكلة مفهوم التّنميّة الاجتماعيّة السّياسيّة،[4] يدعو مفهوم الضّمير إلى تطوير رفع الوعي فيما يتعلّق بأنظمة الهيمنة والقمع التي نوقشت لمدّة طويلة في

(1) Mayo, 1982; Unger, 2000

(2) Dutt & Grabe, 2014; Hall & Fine, 2005

(3) de Vries, 2015

(4) Watts, Williams, & Jagers, 2003

علم النّفس الاجتماعيّ النّسويّ.[1]

**وقد اقترحت في عملي الخاصّ أنّ تطوير الهويّة السّرديّة يمكن أن يكون أداة لبناء قصص حياة تحرّريّة تتحدّى الحال القائمة الظّالمة،**[2] فعلى سبيل المثال، يقوم العديد من الشّباب المعاصرين من ذات الجنس ببناء روايات شخصيّة تتحدّى الفئات التّقليديّة القائمة للجنس والهويّة الجنسيّة، وتقاوم المصفوفة الموروثة من الهويّات الاجتماعيّة لتشكيل إمكانيّات جديدة للحياة الاجتماعيّة والايروتيكيّة.[3]

وقد حدثت دراسة المُقاوَمة أيضاً بين علماء النّفس الاجتماعيّ الذين يدرسون العمل الجماعيّ في تقليد الهويّة الاجتماعيّة. إذ يجادل Reicher (2004) في أنّ نظريّة الهويّة الاجتماعيّة غالباً ما يُساء تفسيرها للتّركيز على عمليّات التّمييز بين المَجموعات؛ في حين إنّ Tajfel (1978) كان يقصد أن تهتمّ النّظريّة بـ «إمكانيّة التّغيير».[4] ويُنظر هنا إلى الهويّات أنّها «مشروعات» «تجعل العمل الجماعيّ ممكناً».[5] وإذا كان الكشف الكبير (المفرط في التّبسيط) عن نظريّة الهويّة الاجتماعيّة أنّ مُجرّد التّصنيف كافٍ لتنشيط التّعصّب داخل المَجموعة، فإنّ Reicher (2004) يجادل في أنّه يجب علينا أن نرى بناء الفئات الاجتماعيّة أنّه يفتح مساحات للمُقاوَمة. وبعبارة أخرى: إنّ البصيرة الرّئيسة لا تتعلّق بالتّعصّب، وإنّما بالسّهولة التي يمكن بها بناء الهويّات وحشدها نحو العمل الجماعيّ، ومن ثمّ، فإنّ المشروع الرّئيس في المُقاوَمة هو البناء الاستراتيجيّ

(1) Hurtado, 1989, 1996, 2003

(2) Hammack, 2008; Hammack & Toolis, 2016

(3) & Cohler, 2011; Hammack, Thompson, & Pilecki, 2009; Savin-Williams, 2005.Adams, Braun, & McCreanor, 2014; Hammack

(4) Reicher, 2004, p. 935

(5) Reicher, 2004, p. 935

للهويّة واستخدامها للدّعوة إلى التّغييرين الاجتماعيّ والسّياسيّ: «ربّما تكون الاستراتيجيّة الرّئيسة التي يسعى من خلالها أولئك الذين أطلقنا عليهم اسم روّاد الهويّة لتشكيل العمل الجماعيّ هي تحديد معاني هويّة المَجموعة بحيث يمكن عدّ مُقترَحاتهم بمنزلة تنفيذ لمعايير المَجموعة».[1] ولا يلزم في هذا الإطار النّظر إلى الهويّة أو الحياة الجماعيّة على نطاق أوسع من خلال العدسة «المظلمة» التّاريخيّة لمخاوف القطيع أو «عقل المَجموعة» (كما عند Freud, 1921/1959) ولكن من خلال عدسة المُقاوَمة والتّغيّر الاجتماعيّ. وليست الهويّة بالضّرورة عبئاً، ولكن يمكن أن تكون مفيدة في السّعي لتحقيق العدالة الاجتماعيّة.[2]

كما يجادل Reicher (2004)، قائلاً: يكون الاستبداد دائماً متوازناً مع الثّورة في أكثر الأحوال قسوة.[3] ومن ثمّ، كان من المناسب بشكل خاصّ أن يعود Reicher & Haslam (2006) إلى تجربة سجن ستانفورد لتوضيح الحاجة إلى موازنة التّركيز على الاستبداد مع تحليل المُقاوَمة في علم النّفس الاجتماعيّ. وقد اكتشف Reicher & Haslam (2006) في دراسة بي بي سي للسّجن (BPS) أنّه في غياب الدّور القياديّ الذي افترضه المجرّبون في التّجربة الأصليّة،[4] **كان السّجناء قادرين على مُقاوَمة سلطة الحرّاس بشكل فعّال**، وقد وضّحا كيف أنّ الانحدار إلى الاستبداد ليس حتميّاً؛ وكيف يمكن لمَجموعة تابعة أن تقاوم من خلال تضامنها الجماعيّ،[5] لكن لم تسلم هذه الدّراسة من منتقديها (وبالتّحديد Zimbardo [2006] نفسه الذي لحظ مشكلات المحاكاة لتكرار نظام السّجون، وهو واحد من بين انتقادات أخرى). لكنّ المهمّ أنّ نظريّة

(1) Reicher, 2004, p. 937

(2) Hammack, 2010b

(3) p. 941

(4) Zimbardo, 2007

(5) Haslam & Reicher, 2012

الهويّة الاجتماعيّة تزوّدنا بمُفردات ليس فقط لفهم ارتكاب الظّلم ولكن أيضاً لمُقاومته. ومن ثمّ، فهو يلفت انتباهنا بوصفه أنموذجاً إلى تحليل المُقاوَمة كجزء حيويّ من العمليّة الاجتماعيّة نحو العدالة والمُساواة.

ولا أقصد هنا الإيحاء بضرورة التّوقّف عن دراسة وتحليل ارتكاب الظّلم أو تجربته المعيشيّة من خلال ضحاياه. وبدلاً من ذلك، أقترح مردّداً دعوات العديد من زملائي أن يتوسّع نطاقنا ليشتمل على تحليل المُقاوَمة، وعند القيام بذلك، فإنّنا ندرك البنى والأنظمة الاجتماعيّة كما هي الحال دائماً في حال ديناميّة من التّكاثر والتّخلّي،[1] ومن خلال الانضمام إلى علماء الاجتماع في الدّراسة المنهجيّة للمُقاوَمة، فإنّنا نقدّم إسهاماً حيويّاً مُحتملاً في العوامل والعمليّات النّفسيّة المركزيّة لتحديّ الحال القائمة الظّالمة.

**المبدأ الخامس: الالتزام بالعلوم العامّة والنّشاط العلميّ.**

W.E.B. Du Bois وKurt Lewin وMarie Jahoda وGordon Allport وKenneth and Mamie Clark وBrewster Smith و Herb Kelman وTom Pettigrew وEvelyn Hooker وMorton Deutsch وPhil Zimbardo وCraig Haney وAída Hurtado و Heather Bullock وMichelle Fine وIgnacio Martín-Baró وGreg Herek وIlan Meyer وAnne Peplau. ما يتشاركه هؤلاء الأفراد بعيداً عن علاقتهم بعلم النّفس الاجتماعيّ (حتّى لو لم يكن «موطنهم» الأساسيّ في تخصّصهم) هو أنّهم فعلوا أكثر من مُجرّد إنتاج المعرفة حول مظالم العالم! وقد استخدموا أدلّتهم وسلطتهم بوصفهم خبراء للعمل مباشرة من أجل التّغييرين الاجتماعيّ والسّياسيّ. كذلك فإنّ Du Bois وAllport وSmith وPettigrew وآخرين غيّروا ليس المُحادثة الثّقافيّة حول العنصريّة والتّحيّز

(1) Hammack, 2008, 2011a; Hammack & Toolis, 2015

والفصل العنصريّ؛ بل قدّم بعضهم شهادة أثّرت بشكل مباشر في حكم المحكمة العليا الأمريكيّة لعام 1954 الذي أنهى الفصل العنصريّ،[1] وقد قدّم Jahoda في وقته و Bullo اليوم البيانات عن التّجربة الحيّة **للظّلم الاقتصاديّ**، وسعى أيضاً لجعل هذه المعرفة تحدث فرقاً. وكانت Bullock زميلاً في الكونجرس في لجنة مجلس الشّيوخ الأمريكيّة للصّحّة والتّعليم والعمل والمعاشات التّقاعديّة (المكتب الدّيمقراطيّ). وعملت مع مكتب السّناتور إدوارد إم كينيدي بشأن السّياسات المتعلّقة بالفقر وانعدام الأمن الغذائيّ وعنف الشّباب والتّعليم في مرحلة الطّفولة المبكرة؛ وقدّمت في عام 2014 إحاطة في الكونغرس حول العواقب النّفسيّة للفقر وعدم المُساواة الاقتصاديّة. وقد دافع كلّ من Haney & Zimbardo (1998) استناداً إلى دروسهم من تجربة سجن ستانفورد عن إصلاحات رئيسة في سياسة السّجون الأمريكيّة، **وتمّت الإشارة إلى شهادة Haney عام 2012 أمام اللّجنة الفرعيّة القضائيّة التّابعة لمجلس الشّيوخ الأمريكيّ بشأن الدّستور والحقوق المدنيّة وجلسة الاستماع لحقوق الإنسان بشأن الحبس الانفراديّ بوصف تلك الشّهادة أمراً حاسماً لقرار المحكمة العليا الأمريكيّة الذي يطالب سجون كاليفورنيا بإنهاء مُمارَساتها المرتبطة بالاكتظاظ،** وتمّ الاستشهاد بشهادات كلّ من Herek و Meyer و Peplau بوصفها حاسمة لقرار 2010 بإلغاء اقتراح كاليفورنيا الثّامن الذي حظر زواج المثليّين في الولاية.[2] وكرّست Michelle Fine حياتها المهنيّة المتميّزة للعمل من أجل إصلاح التّعليم في المدارس العامّة في بلادنا، وكشفت عن «دوائر نزع الملكيّة» التي يخلقها القانون والسّياسات والمُمارَسات المُؤسّسيّة لعرقلة نجاح طلاّب الطّبقة العاملة،[3] وليست هذه سوى أمثلة قليلة منتشرة خلال أكثر من قرن

(1) Adams et al., 2008; Fine, 2004

(2) Hammack & Windell, 2011

(3) Fine, 1991, 2013; Fine & Ruglis, 2009

من علم النّفس الاجتماعيّ؛ والتي توضّح ما أريد أن أقترحه بوصفه مبدأ حيوياً لعلماء النّفس الاجتماعيّ الملتزمين بالعدالة الاجتماعيّة.

وأقترح ـ مستلهمة ـ بشكل خاصّ من عمل Michelle Fine, María Elena Torre, وزملائهما في جامعة مدينة نيويورك (CUNY) ومع العودة إلى الدّعوات «للتّخلّي عن علم النّفس» (Miller, 1969)؛ أقترح أنّ **مبدأ علم النّفس الاجتماعيّ للعدالة الاجتماعيّة هو التزام صريح بالعلوم العامّة والنّشاط العلميّ**. ويجب في كلّ مرحلة من مراحل عمليّة إنتاج المعرفة ونشرها أن نفكّر في الكيفيّة التي يمكن بها لأبحاثنا وخبراتنا أن تصبح في أفضل حال لخدمة المصلحة العامّة لتحقيق العدالة والمُساواة، لتكون «مفيدة» تماماً لأولئك الذين يعانون من الظّلم؛[1] ويجب علينا صوغ أسئلة بحثيّة ليست متجذّرة في فتات التّخصّص السّائدة في ذلك الوقت؛ بل بالأحرى في الواقع الملموس لهؤلاء الأفراد والجماعات المتضرّرة من الظّلم، ويجب أن نترك «**البرج العاجيّ**» (أو في حالتي الأخشاب الحمراء المذهلة) للإلهام حول كيف يمكننا أن نكون في خدمة الجمهور! ويجب على ذات القدر من الأهمّيّة أن نستخدم طرقاً صارمة تتناول طبيعة السّؤال الذي يجب الإجابة عنه لا الأساليب التي قد تُعطى وزناً أكبر في بعض المجلاّت الأكاديميّة (التي يتعذّر الوصول إليها) أو المُجتمع ضيّق الأفق من المراجعين الأقران.[2]

ولكي أكون واضحاً، فإنّ وجهة نظري هي أنّنا يجب أن ننتج عملاً علميّاً في مصادر موثوقة مثل المجلاّت والكتب، لأنّ هذه هي الطّريقة التي نحصل بها على مصداقيّة الخبرة حتّى يكون لنا تأثير اجتماعيّ مشروع. لكنّني أقترح أن نطوّر

---

(1) Fine & Barreras, 2001

(2) Fine, 2006

أسئلة ونستخدم الأساليب التي تخدم مصلحة هدفنا الأكبر للعدالة الاجتماعيّة.[1] وقد تكون الأدلّة الرّقميّة التي تمّ الحصول عليها من خلال المسوحات الكمّيّة ذات قيمة كبيرة في إحدى الحالات كما هي الحال في مشروع «**الاقتراع من أجل العدالة**» حيث استخدم الشّباب المسوحات المُجتمعيّة لرسم خريطة لتجربة الظّلم في التّعليم والحياة الأسريّة والشّرطة.[2] وقد تكون الأدلّة السرّديّة التي تمّ الحصول عليها من خلال الاثنوغرافيا أو المُقابلات أو مَجموعات التّركيز في حال أخرى ذات قيمة أكبر ولها وزن أكبر لجمهورنا المُستهدَف خارج الأكاديميّة؛[3] والمهمّ أنّ مُمارَساتنا العلميّة تتماشى مع أولئك الذين يعانون من الظّلم بطريقة تعمل لمصلحتهم وفضح الصّلة بين البنية الاجتماعيّة والظّلم النّفسيّ.[4]

وأستعير استخدام Fine وTorre وزملائهما لمُصطلَح العلوم العامّة لوصف هذا الالتزام المُتصّور بشكل من أشكال البحث الذي يمكن أن يخدم بشكل أفضل غاية العدالة الاجتماعيّة على الرّغم من أنّ مشروع العلوم العامّة في جامعة مدينة نيويورك والعديد من الأمثلة الأخرى في علم النّفس الاجتماعيّ والمُجتمعيّ ترتكز على منهجيّة مُحدّدة؛ أي البحث الفعليّ التّشاركيّ النّقديّ،[5] ويمكن لمُقارَبة العلم العامّ أن تتجسّد في أشكال عديدة. وقد اتّخذت دراسة Hooker (1957) الرّائدة حول الرّجال المثليّين شكل شبه تجربة؛ واستخدمت مهنة Haney الطّويلة في البحث في السّجون أساليب إثنوغرافيّة ومقابلة واستقصائيّة متنوّعة،[6] وقد اتّخذ عمله الأصلّي في هذا المجال شكل تجربة

(1) Fine, 2006

(2) Torre et al., 2012

(3) Frost, 2018; Frost & Ouellette, 2004, 2011

(4) Martín-Baró, 1994; Weis & Fine, 2012

(5) Torre & Fine, 2011; Torre et al., 2012

(6) Haney, 2005, 2006

مخبريّة،[1] والمسألة الأساسيّة هنا هي أنّنا نقوم بمواءمة مُمارَساتنا العلميّة مع المُجتمَعات التي نعتزم خدمتها من أجل تحقيق العدالة الاجتماعيّة، مثل ما فعلت حركة المسح الذّاتيّ للمُجتمع في القرن العشرين؛[2] ولا يأتي إلهامنا من هذه الأمثلة المعاصرة للعمل التّجريبيّ فحسب، بل يأتي أيضاً من ذاكرتنا الجماعيّة المتجدّدة لالتزام علم النّفس الاجتماعيّ طويل الأمد بكونه علماً اجتماعيّاً في المصلحة العامّة.

وأوصي إلى جانب الالتزام بخدمة الجمهور باحتضان ـ بدلاً من الخوف ـ تكوين هويّات ناشطة، وغالباً ما يثير النّشاط الاجتماعيّ بوصفه مفهوماً أشكالاً من المُمارَسة الاجتماعيّة خارج الأكاديميّة، مثل: خطّ الاعتصام، مقاطعة الشّركات، المُسيّرات، التّظاهرات. لكن يمكن للعلم أن يكون أداة لا تُقدّر بثمن للنّشاط، لأنّه يستخدم الأدوات الرّاسخة لإنتاج المعرفة ليأخذنا إلى ما وراء الأيديولوجيّة نحو الحقائق التي لا جدال فيها للأدلّة المُستمدّة من العقل. **ولا ينتج العلم «حقائق بديلة» إلّا عندما تلوّثه الأيديولوجيّة، كما كانت الحال مع حركة تحسين النّسل.**[3]

إنّ الفكرة القائلة: إنّ العلم والسّياسة منفصلان ـ إلى حدّ ما ـ لا سيّما العلوم الاجتماعيّة ـ فقدت مصداقيّتها،[4] لذلك إذا فشلنا في تسمية أو إسكات هويّاتنا عن قصد بوصفها عوامل تغيير طموحة، ونحن منخرطون في نشاط إنتاجيّ مقصود لقلب الحال القائمة غير العادلة؛ فقد نتواطأ عن غير قصد في الحفاظ على عدم المُساواة! وعلى أقلّ تقدير، فإنّنا نجازف بكتم أصواتنا وإحباط إمكانيّة

(1) Haney et al., 1973

(2) Torre & Fine, 2011; Torre et al., 2012

(3) Richards, 1997

(4) Haraway, 1988; Harding, 1986

قيادة حقيقيّة في حركات التّغيير الاجتماعيّ. وكما تكشف قصص العديد من زملائنا[1] على سبيل المثال لا الحصر ـ من الممكن تماماً الاحتفاظ بهويّات العالم (أو الباحث، إذا كان المرء يفضّل) والنّاشط في وقت واحد.

**استجواب الظّلم: خارطة طريق.**

هدفي من رسم هذه المبادئ الخمسة توفير مُفردات مُشترَكة للأنموذج الذي ظهر بالفعل في علم النّفس، وهو أنموذج له تاريخ طويل ولكنّ أهمّيّته متجدّدة، حيث ينتقد هذا الأنموذج العلاقة بين الذّات والمُجتمع، وهو حسّاس للسّلطة وتأثيرها على الشّخصيّة، ويضع في الاهتمام امتياز السّلطة الذي نحمله بوصفنا علماء وملتزمين بإنتاج المعرفة المفيدة في السّعي لتحقيق العدالة الاجتماعيّة.

وتتحدّث الفصول في هذا المُجلّد مباشرة عن كيفيّة تجسيد هذا النّوع من الأنموذجات. وأرسم هنا بإيجاز مجالات المُحتوى الرّئيسة للمُجلّد مع وضع هذه الإسهامات في منظورها الصّحيح.

## الأسس التّاريخيّة والنّظريّة والمفهوماتيّة

يجب أن يكون عند علماء النّفس الاجتماعيّ الذين يسعون إلى تجسيد الالتزام بالعدالة الاجتماعيّة في عملهم فهماً شاملاً لمفهوم «العدالة الاجتماعيّة» واستخدامها في التّخصّصات ذات الصّلة، أي الفلسفة الأخلاقيّة والسّياسة والدّراسات القانونيّة والتّاريخ. ويسعى الجزء الأوّل من المُجلّد إلى تحقيق هذه الغاية من خلال هذا الفصل التّمهيديّ وفصل Susan Opotow (2018) حول نظريّة العدالة الاجتماعيّة ومُمارَستها.

وتوجد مُراجعات استثنائيّة لعلم النّفس الاجتماعيّ ونظريّة وأبحاث العدالة

(1) Du Bois، وHooker، وHaney، وClark، وFine

الاجتماعيّة في أماكن أخرى،[1] ومن ثمّ، فإنّ نيّتنا في هذا القسم الأوّل من المُجلّد لم تكن تلخيص تلك المُراجعات؛ بل تقديم هذه المَجموعة من المبادئ **بوصفها مُنتجاً عامّاً، ودليلاً للعلماء النّاشئين في علم النّفس الاجتماعيّ والعدالة الاجتماعيّة**. ويستعرض إسهام Opotow (2018) الفكر الرّئيسة للعدالة الاجتماعيّة في علم النّفس الاجتماعيّ، ويميّز بين العدالة التّوزيعيّة والإجرائيّة والإقصائيّة / الشّموليّة. ثمّ تقوم بعد ذلك بتطبيق منظور العدالة الاجتماعيّة على قضايا البيئة. وتُعدّ قضايا العدالة البيئيّة في علم النّفس الاجتماعيّ جديدة نسبيّاً ولكنّها مهمّة بشكل لا يُصدّق! لأنّنا ننظر في الارتباط بين السّياسة الاجتماعيّة والصّحّة والخبرة المعيشيّة،[2] ويستخدم Opotow (2018) مفهوم نطاق العدالة لشرح كيفيّة إضفاء الشّرعيّة على الظّلم من خلال وضع الأفراد والجماعات خارج رؤية المُجتمع الأخلاقيّ، **وهي عمليّة يُطلق عليها Opotow الاستبعاد الأخلاقيّ**.[3] وهذا المجال من النّظريّة والبحث، الذي قاده Opotow لعقود[4] مفيد بشكل لا يُصدّق لعلماء النّفس الاجتماعيّ لفهم ارتكاب وإضفاء الشّرعيّة على الظّلم في العديد من المجالات،[5] ولا يقدّم Opotow (2018) مُجرّد مراجعة لأنموذجات العدالة الاجتماعيّة وتطبيقها (في هذه الحال لمسألة التّلوّث البيئيّ). كما إنّها تستدعي بشكل مناسب ثلاثة فلاسفة سياسيّين ـ Martha Nussbaum و Wendy Brown و Iris Marion Young ـ لتقديم رؤى حول كيف يمكن لأبحاث العدالة الاجتماعيّة أن ترقى إلى مستوى إمكاناتها للتّغيير الاجتماعيّ. ويوجّه إطار القدرات لـ Nussbaum،

---

(1) Jost & Kay, 2010

(2) Riemer & Van Voorhees, 2014

(3) اقترحه في الأصل Ervin Staub في ندوة، كما لُحظ في Opotow, 1990

(4) Opotow, 1990, 1993, 2007, 2012

(5) Pilecki, Muro, Hammack, & Clemons, 2014

ـ على سبيل المثال ـ الضّوء على كيف أنّ التّوزيع غير العادل للموارد يحدّ من الإمكانات الاجتماعيّة والنّفسيّة لفئات النّاس. ويقدّم Young إرشادات للنّشطاء المُحتملين حول كيفيّة التّأثير على العمليّات التّداوليّة، على سبيل المثال من خلال استخدام وسائل إبداعيّة مثل الصّور والشّعر والرّسوم المتحرّكة والمسيرات وما أشبه ذلك. ويجادل Opotow في أنّ علماء النّفس الاجتماعيّ يجب أن يتعاملوا مع وجهات النّظر التّخصّصيّة الأخرى حول العدالة لاكتساب رؤى حول النّشاط الفعّال للتّغيير الاجتماعيّ.

## الأنطولوجيّات والأنموذجات والطّرق النّقديّة:

كما يوحي مبدأ الأنطولوجيّة النّقديّة، فإنّ علم النّفس الاجتماعيّ للعدالة الاجتماعيّة يفيد من الأنموذجات والأساليب التي توجّه الضّوء على العلاقة بين البنية الاجتماعيّة والتّجربة الحيّة. ويقدّم(2012) Weis & Fine مفهوم الثنائيّة النّقديّة من أجل «إظهار العلاقات بين الجماعات لهياكل السّلطة والسّياسات الاجتماعيّة والتّاريخ والتّشكيلات الاجتماعيّة والسّياسيّة الكبيرة».[1] ومن النّاحية العمليّة، فإنّ ما يسمّيانه «التّصميم ثنائيّ البؤرة» **يوثّق** «الرّوابط والشّعيرات الدّمويّة للتّرتيبات البنيويّة والمُمارَسات الخطابيّة والمعيشيّة التي تُفهم من خلالها الامتيازات والشّباب والكبار المُهمّشين أحوالهم».[2]

إنّ مفهوم الثّنائيّة النّقديّة هو من بين العدسات الأنموذجيّة التي قد ندعو إليها أثناء قيامنا بترسيخ العمل التّجريبيّ لتوثيق الظّلم ومُقاومته، وبالطبع هناك عدسات أخرى. ولطالما قدّمت نظريّة الهويّة الاجتماعيّة **طريقة لربط** مفهومات الحال الاجتماعيّة والتّصنيف بالذّات والسّلوك في التّفاعل الاجتماعيّ،[3] ولطالما

(1) p.173

(2) p.176

(3) Reicher, 2004; Tajfel, 1981

طرح علماء النّفس النّسويّون قضايا القوّة وعدم المُساواة في تحليل حياة المرأة في السّياق،[1] وتدمج أشكال مُعيّنة من علم النّفس السرّديّ تحليل كلّ من الرّوايات الشّخصيّة و «الرّئيسة» (أي الوقائع الإلزاميّة حول تاريخ المَجموعة وهويّتها؛[2] ويُعدّ علم النّفس المُجتمعيّ من التّخصّصات الفرعيّة المهمّة بطبيعته، وقد قدّم لمدّة طويلة مَجموعة من المفهومات والأساليب لفهم الارتباط بين الظّلم الاجتماعيّ والخبرة النّفسيّة.[3]

ويقدّم القسم الثّاني من المُجلّد إسهامين يتحدّثان عن قضايا الأنموذج والمنهج في علم النّفس الاجتماعيّ للعدالة الاجتماعيّة. وقد لفت Langhout & Fernández (2018) انتباهنا إلى مفهوم لا يحظى بالتّقدير نسبيّاً ولكنّه وثيق الصّلة بالموضوع في عصرنا الحاليّ؛ هو مفهوم المُواطَنة.

**وفكرة المُواطَنة هي مفتاح العدالة الاجتماعيّة، لأنّها توفر الأساس القانونيّ والأخلاقيّ لمُعامَلة الأفراد في المُجتمع.** وبالاعتماد على أدبيّات واسعة في مجالات متنوّعة مثل العلوم السّياسيّة والدّراسات النّسويّة، قام Langhout & Fernández (2018) بتفصيل أنموذجات المُواطَنة وتأثيرها في العدالة، وانتقدا بشكل خاصّ مفهومات المُواطَنة في سياق النّيوليبراليّة، حيث ترتبط مفهومات «المواطن الصّالح» بإسهام الفرد في العمل والإنتاج المادّيّ. ويقترح الجزء الأكبر من الفصل التّركيز على المُواطَنة الثّقافيّة بين علماء النّفس الاجتماعيّ الذين يدرسون العدالة الاجتماعيّة. وتشير المُواطَنة الثّقافيّة إلى مَجموعة من المُمارَسات، بدلاً من حال قانونيّة مُعيّنة في الأنموذجات التّقليديّة للمُواطَنة. **ويُمارس عندما يتحرّك الأفراد لبناء مُجتمع، وهويّة مُشتركة، وحقوق واعتراف**

(1) Eagly & Riger, 2014

(2) Hammack, 2008, 2011b; Hammack & Toolis, 2016

(3) Nelson & Prilleltensky, 2005

داخل المُجتمع. ويقدّم Langhout & Fernández (2018) جدول أعمال للبحث والعمل من خلال العدسة الأنموذجيّة للمُواطَنة الثّقافيّة، وهو ما يضغط على علماء النّفس الاجتماعيّ للنّظر إلى ما وراء مَسائل الدّيناميّات الفرديّة أو الشّخصيّة أو بين المَجموعات نحو الطّريقة التي يشارك بها الأفراد والجماعات في المُمارَسة الاجتماعيّة من أجل تحقيق العدالة الاجتماعيّة.

ويصف Jerome Bruner (1990) بصفته أحد مهندسي «الثّورة المعرفيّة» لعلم النّفس في كتابه «أفعال المعنى ـ الدّراسة الصّحيحة» للحياة البشريّة التي تتصدّر قضايا المعنى الشّخصيّ والثقافيّ، وجزءاً من «ثورة السّرد» في علم النّفس في الثّمانينيّات والتّسعينيّات؛[1] وقد أعادت أطروحة Bruner إحياء الأنموذج الهيرمينوطيقيّ لعلم النّفس القائم على تحليل التّجربة الحيّة التي تصوّرها Dilthey (1894/1977) في فجر التّخصّص. ولم يكن الهدف ـ على عكس الحال السّاذجة للسّلوكيّة ـ التّنبّؤ بالسّلوك البشريّ والتّحكّم فيه، بل كان الهدف فهم معنى الأفعال الاجتماعيّة. وبكلمات Bruner (1990) الخاصّة: «علم النّفس الحسّاس ثقافيّاً... لا يجب أن يعتمد فقط على ما يفعله النّاس في الواقع، ولكن ما يقولون إنّهم يفعلونه؛ وما يقولون إنّه جعلهم يفعلون ما فعلوه. كما إنّه يهتمّ بما يقول النّاس: إنّ الآخرين فعلوه ولماذا. وفوق كلّ شيء، هو يهتمّ بما يقول النّاس: إنّ عوالمهم تشبه».[2]

وقد كان الإصدار الجديد من علم النّفس الذي تصوّره Bruner الإصدار الذي تصبح فيه التّفسيرات اللّفظيّة لصنع المعنى في السّياق مصادر أساسيّة للتّحليل في حدّ ذاتها. وقد رأى Bruner مثل غيره من علماء النّفس القصصيّ

(1) Cohler, 1982; Josselson, 1996; McAdams, 1988, 1996; Mishler, 1999; Polkinghorne, 1988; Sarbin, 1986; Tappan, 1997

(2) p.16

الأول القدرة البشريّة على استخدام اللّغة لبناء عوالم اجتماعيّة مقصودة بوصفها ميزة أساسيّة للتّنمية البشريّة؛[1] إضافة إلى وسيط رئيس في عمليّة الرّكود الاجتماعيّ والتّغيير،[2] فقد كانت وجهة النّظر هذه للّغة والثّقافة والتّنمية مؤثّرة بشكل كبير من خلال العديد من التّخصّصات الفرعيّة لعلم النّفس.[3]

ويناقش Frost (2018) في إسهامه في هذا القسم من المُجلّد حيويّة ما يسمّيه الدّليل السّرديّ في السّعي لتحقيق العدالة الاجتماعيّة. ويجادل Frost بعد أطروحة Ouellette (2008) حول علم نفس الشّخصيّة النّقديّة في أنّ توثيق وإيصال المعنى الذي يصنعه الأفراد لـ «عدم المُساواة في الفرص» **يوفّر أدلّة دامغة يمكن حشدها من أجل التّغيير الاجتماعيّ والسّياسيّ؛ وفي حين إنّ الأشكال المهيمنة لعلم النّفس غالباً ما تفضّل الأدلّة الكمّيّة!** وافترضت أنّ صانعي القرار سيكونون مضطرّين بطبيعتهم بالأرقام، فإنّ الحقيقة هي أنّ القصص البشريّة المُقدّمة من خلال الأدلّة السّرديّة، يمكن أن تكون مقنعة تماماً للكثيرين في السّلطة. ويوجّه Frost (2018) الضّوء إلى الطّريقة التي أنشأ بها برنامجه البحثيّ حول قضيّة عدالة اجتماعيّة رئيسة ـ الاعتراف بالعلاقات المثليّة ـ دليلاً سرديّاً يكشف عن ظلم عدم المُساواة للأزواج من ذات الجنس.[4] ومن بين النّتائج الرّئيسة الأخرى، اكتشف Frost أنّ روايات الأزواج من ذات الجنس، كشفت عن موضوعات مماثلة للعلاقة الحميمة مُقارنة بالأزواج من الجنس الآخر. ومع ذلك، فقد كشفت روايات الأزواج من ذات الجنس عن موضوعات الوصم والتّعصّب والتّمييز، وهو ما يوجّه الضّوء إلى الطّريقة التي يتمّ بها الظّلم الاجتماعيّ للأزواج من ذات الجنس (أي الافتقار إلى الاعترافين

(1) Cohler, 1982; McAdams, 1988

(2) Wertsch, 1991

(3) Hammack & Pilecki, 2012; Hammack & Toolis, 2015

(4) Frost, 2011; Frost & Gola, 2015

الثّقافيّ والقانونيّ خلال حقبة حظر زواج المثليّين) خلق ضغوطاً نفسيّة فريدة. كما يشير Herek (2018) في فصله الأخير من المُجلّد، فإنّ الدّليل على التّأثير النّفسيّ لعدم المُساواة كان مفتاحاً للصّوت الفريد الذي يمكن أن يفترضه علماء النّفس في الكفاح القانونيّ من أجل زواج المثليّين، وتطلّب علم النّفس الاجتماعيّ للعدالة الاجتماعيّة أنموذجات وأساليب يمكن أن تعمل نحو هدف تحدّي الاضطهاد وعدم المُساواة (Fine, 2006). وتقدّم هذه البيانات الأنموذجيّة حول المُواطَنة الثّقافيّة والسّرد على التّوالي اثنين فقط من العديد من العدسات الممكنة التي يمكن من خلالها تأطير البحث النّفسيّ الاجتماعيّ من أجل العدالة الاجتماعيّة.

## العرق والإثنيّة وعدم المُساواة:

«مشكلة القرن العشرين هي مشكلة الخطّ اللّونيّ» كما قال عالم الاجتماع البارز والباحث العامّ الأمريكيّ من أصل أفريقيّ W.E.B. Du Bois على نحو ملائم، وقد صرّح بذلك في بداية مُجلّده التّاريخيّ عام 1903، «أرواح القوم الأسود» (p.v). وتمّ في الواقع تعريف علم النّفس الاجتماعيّ بوصفه تخصّصاً على مدار القرن العشرين على وجه التّحديد مع جهوده لمُعالَجة هذه المشكلة أكثر من مُجرّد تجريد للعلوم الاجتماعيّة، وهو واقع معاش للعديد من الأقلّيّات العرقيّة والإثنيّة التي تحدّت تاريخ تفوّق البيض في الولايات المتّحدة وفي جميع أنحاء العالم هرباً تدريجيّاً من استغلال الاستعمار الأوروبيّ طوال القرن.[1] وكان تحليل Du Bois (1903/1996) المبكر للإرث النّفسيّ للعبوديّة وتجربة العنصريّة ملهماً وشاعريّاً وبصيراً. ويستحضر مفهومه للوعي المزدوج ((«هذا الإحساس بالنّظر دائماً إلى الذّات من خلال عيون الآخرين، وقياس روح المرء من خلال شريط العالم الذي ينظر إليه في ازدراء وشفقة»، Du Bois, 1903/1996, p.

(1) 1961/2004Fanon, 1952/1967,

2) يستحضر هذه التّجربة الحيّة للوجود «الإشكاليّ» بوصفه شخصاً مُلوّناً في عالم يحدّده التّفوّق الأبيض!)

وقد وصلت أيديولوجيّة التّسلسل الهرميّ العرقيّ التي حدّدت وشرعت الأنظمة الاجتماعيّة القمعيّة مثل قوميّة الإقصائيّة والعبوديّة والاستعمار ذروتها مع الحرب العالميّة الثّانية، وخلقت فظائع الحرب نظاماً عالميّاً جديداً ليس فقط سياسيّاً (على سبيل المثال صعود الهيمنة الأمريكيّة والسّوفياتيّة، وتشكيل مُؤسّسات جديدة مثل الأمم المتّحدة) ولكن أيضاً علميّاً، حيث عزّزت تخصّصات العلوم الاجتماعيّة التزامها (المتزايد تدريجيّاً) بأخلاقيّات جديدة للتّعدّديّة الثّقافيّة.

وقد سعى علماء الأنثروبولوجيا الثّقافيّة مثل Franz Boas (1911) وRuth Benedict وMargaret Mead (1928) بالفعل إلى استخدام أدوات العلم لتوضيح فوائد التّنوّع، وفي بعض الأحيان إضفاء الطّابع الرّومانسيّ على الاختلاف الثّقافيّ، ولكنّهم ملتزمون فكريّاً بتوثيق التّنوّع والتّرويج لفوائده للمُجتمَعات. وكما ذكرنا مُسبّقاً، فقد عدّ مُؤسّسو علم النّفس الاجتماعيّ والأجيال اللاّحقة من الطّلاّب قيمة التّعدّديّة ونبذ التّسلسل الهرميّ العرقيّ أمراً مفروغاً منه، حيث رسموا أضرار العنصريّة والتّسلّطيّة والتّعصّب وما أشبه ذلك على الجناة والضّحايا والمُجتمع كلّه.[1]

وبينما كانت هناك لحظات قد تكون فيها هذه الرّواية الأكبر للإجماع العلميّ ضدّ العنصريّة موضع تساؤل (وعلى الأخصّ في الدّراسات الإشكاليّة للاختلافات في الذّكاء بين المَجموعات العرقيّة المختلفة؛[2] يميّز الالتزام

(1) Adorno et al., 1950; Allport, 1954; Clark, 1953; Lewin, 1948; Milgram, 1963

(2) Herrnstein & Murray, 1994; Jensen, 1969

بالتّعدّديّة الثّقافيّة والتّناغم بين المَجموعات علم النّفس من الوسط القرن العشرين حتّى اليوم. ومن المُفترض إذن أن يسبّب القلق وجرعة صحّيّة من النّقد الذّاتيّ لأنّنا نشهد التّحمّل غير العاديّ للعنصريّة في جميع أنحاء العالم، وعودة ظهور نوع من القوميّة الإقصائيّة (بما في ذلك في الولايات المتّحدة) التي أشعلت كلّ حروب القرن الماضي، وتآكل الإيمان بالعلم للعمل من أجل الصّالح العامّ، وانتشار الدّعاية المُصمّمة لنزع الشّرعيّة عن المُؤسّسات الحيويّة للدّيمقراطيّة، بما في ذلك العلم والإعلام. ويوجد في جميع أنحاء العالم منشقّون مقامون هذا الاتّجاه التّسلّطيّ من فنّانين وعلماء ونشطاء وبعض القادة السّياسيّين الشّجعان. ونحتاج في هذا السّياق الجديد للعنصريّة الصّريحة لهذا الجهد المتجدّد لاستعادة التّفوّق الأبيض والتّغاضي عن أشكال جديدة من الاستعمار، **ونحتاج إلى علم نفس اجتماعيّ جديد للعرق والعنصريّة؛ يخرجنا من المجال المعرفيّ المفرط للتّحيّز الضّمنيّ إلى صراع العنصريّة الصّريحة** التي لم تتلاش أبداً إلى الحدّ الذي اقترحه العديد من علماء الاجتماع على أيّ حال.[1]

وتتحدّث الفصول الخمسة في هذا القسم من المُجلّد عن نهج جديد في علم النّفس الاجتماعيّ للعرق والعنصريّة في القرن الحادي والعشرين، وهو نهج يربط علم النّفس الاجتماعيّ بشكل مباشر أكثر بمجال الدّراسات القانونيّة النّقديّة وبفهم أكثر اكتمالاً، وقد كان Cristian Tileagă مسهماً حيويّاً لفهم العلاقة بين العرق والهويّة والسّلطة، وذلك في الدّراسة النّفسيّة الاجتماعيّة للعرق والعنصريّة في أوروبّا، لا سيّما بين طائفة الرّوما، وهي مَجموعة عرقيّة تعرّضت للاضطهاد منذ مدّة طويلة في جميع أنحاء القارّة،[2] وقد وجّه الضّوء بشكل خاصّ على استخدام الخطاب والتّحف الثّقافيّة الأخرى لنزع الشّرعيّة عن الجماعات في أوروبّا متعدّدة الثّقافات. ويقترح Tileagă (2018) من خلال الانخراط عن

(1) Leach, 2005

(2) Tileagă, 2005, 2006, 2007

كثب مع علم الاجتماع والأنثروبولوجيّة، أن تتميّز دراستنا للعنصريّة بالتّحليل النّقديّ، وهو نهج ينظر إلى التّعصّب والعنصريّة بوصفه جزءاً من نظام ثقافيّ أكبر يرمي إلى تجسيد عدم تناسق القوّة بدلاً من ظاهرة نفسيّة فرديّة. وقد ظهر هذا الموقف كما يلحظ Tileagă بقوّة في علم النّفس الاجتماعيّ إلى حدّ كبير خارج أمريكا الشّماليّة.[1]

لقد تحدّى هؤلاء وغيرهم من علماء النّفس الاجتماعيّ بشكل متزايد فكرة أنّ التّعصّب هو مُجرّد مشكلة «معرفيّة» يمكن مُعالجَتها على المستوى الفرديّ أو الشّخصيّ،[2] وتقترح فكرة Tileagă عن التّحليل النّقديّ أن ينتقل علماء النّفس الاجتماعيّ من المختبر إلى الميدان متّخذين من تخصّصات العلوم الاجتماعيّة الأخرى نهجاً صارماً لدراسة الثّقافة والبنية الاجتماعيّة.

وتعود الفصول التي أعدّتها Stephanie Fryberg وزملاؤها (Fryberg, Covarrubias, & Burack, 2018) وWilliam Cross (2018)، إلى سياق أمريكا الشّماليّة لفرض أشكال جديدة من الاستفسار في دراسة الأقلّيّات العرقيّة في الولايات المتّحدة. ويتحدّى Fryberg & colleagues (2018)في عنوانيهما الوهم القائل: إنّ استعمار السّكّان الأصليّين في أمريكا الشّماليّة هو ظاهرة من الماضي! ويوضّحون الطّريقة التي يستمرّ بها الاستعمار من خلال تشويه صورة ثقافات السّكّان الأصليّين وهويّاتهم وممارَساتهم في أمريكا الشّماليّة؛ ويستشهدون بمفهوم الدّورة الثقافيّة لوصف التّكوين المُتبادَل للذّات والمُجتمَعات بحجّة أنّ الاستعمار التّاريخيّ والمستمرّ للسّكّان الأصليّين يقطع دورة ثقافيّة قائمة، وهو ما يخلق مخاطر نفسيّة هائلة للتّنمية الصّحّيّة. ويستمرّ الاستعمار في التّمثيلات الاجتماعيّة للسّكّان الأصليّين في وسائل الإعلام (غير

(1) Dixon, Levine, Reicher, & Durrheim, 2012

(2) انظر أيضاً انتقادات نظريّة الاتّصال؛ Dixon, Durrheim, & Tredoux, 2005

مرئيّة إلى حدّ كبير) زيادة على النّظام التّعليميّ الرّسميّ الذي شيّده المستعمرون أنفسهم في الأصل. ولا يقوم Fryberg وزملاؤه من خلال نمذجة شكل جدير بالثّناء من المُمارَسة الاجتماعيّة لعلماء النّفس الاجتماعيّ بتنظير أو توثيق الظّلم ضدّ سكّان أمريكا الشّماليّة الأصليّين. ويقترحون بدلاً من ذلك نظريّة التّغيير الثّقافيّ ويوضّحون مُحاوَلة واحدة لإنهاء الاستعمار ليس فقط العقول الفرديّة ولكن السّياقات الثّقافيّة ذاتها. **ولا يمكن تحقيق العدالة الاجتماعيّة للأمريكيّين الأصليّين في غياب إضفاء الشّرعيّة على ثقافاتهم**، والتي يمكن أن تحدث من خلال تغييرات ملموسة في المُمارَسات والسّياسات التّعليميّة التي «تتطابق» بشكل أفضل مع الثّقافات التّقليديّة، ويقدّمون مُناقَشَة مُطوّلة لمُحاوَلتهم إنهاء استعمار سياق المدرسة في المصلحة النّفسيّة لطلاّبها الأصليّين.

وتتحدّى المراجعة النّقديّة التي أجراها Cross (2018) للبحث حول الهويّة السّوداء والعدالة الاجتماعيّة العديد من الرّوايات حول تأثير العبوديّة والعنصريّة في التّطوّر النّفسيّ ورفاهية الأمريكيّين من أصل أفريقيّ. وتكشف مراجعته المُوسّعة للأدبيّات العلميّة الاجتماعيّة والنّفسيّة وغيرها عن «انفصال» بين التّلوّث المُحتمَل للأنظمة الاجتماعيّة القمعيّة والدّليل الفعليّ على المرونة والازدهار بين العديد من السّود. وأتعامل مع تحدّي Cross لأقترح أنّ العلاقة بين الظّلم والخبرة النّفسيّة ليست يسيرة أو مُوحّدة، ولا ينبغي أن يكون من الضّروريّ إبراز «الضّرر» النّفسيّ من أجل الدّفاع عن العدالة العرقيّة (هناك تشابه مهمّ للعمل الذي سعى علماء[1] النّفس إلى القيام به في المعركة القانونيّة من أجل زواج المثليّين؛[2] وفي خيط جدليّ يمتدّ في جميع أنحاء المُجلّد، يقترح Cross أنّ علماء النّفس الاجتماعيّ يعيدون النّظر في ضيق الأساليب التّجريبيّة التّقليديّة لاستجواب الظّاهرات مثل التّفضيلات العرقيّة في العالم الحقيقيّ.

(1) Gjerde, 2004

(2) انظر Herek, 2018; Kitzinger & Wilkinson, 2004

ويتمثّل أحد المبادئ الرّئيسة لنهج أكثر أهمّيّة للعرق والإثنيّة والثّقافة في أنّ المُصطلَحات التي نستخدمها لوصف الاختلاف خلال المُجتمَعات البشريّة هي ذاتها عرضة للتّحليل، ويصبح علمنا أكثر «اكتمالاً» عندما نسأل ليس فقط عن الخبرة النّفسيّة في أحوال ثقافيّة مُعيّنة أو عن الأفراد الذين يجسّدون هويّات مُعيّنة ولكن أيضاً عن معنى الثّقافات والهويّات ذاتها.[1] وقد فصّل Cross على سبيل المثال **وهو يثير مشكلة الميل إلى توقّع أنّ العرق ذاته أمارة على الضّيق النّفسيّ**. ويقدّم فصل Okazaki (2018) حول الثقافة والعدالة الاجتماعيّة بين الآسيويّين والأمريكيّين الآسيويّين منظوراً نقديّاً حول استخدام مفهوم الثقافة ذاته بين علماء النّفس لإنتاج مفهومات جوهريّة للثّقافة والعرق.[2]

وكما تجادل Okazaki (2018) فإنّ المُقاربات النّفسيّة لدراسة الآسيويّين والأمريكيّين الآسيويّين، أدّت إلى تجانس مفرط في تجربة مَجموعة متنوّعة من المَجموعات الثّقافيّة. وفي حين إنّ ظهور علم النّفس الثقافيّ كان مهمّاً للغاية بالنّسبة لعلم النّفس للتّعرّف على ضيقه التّاريخيّ؛[3] فإنّ تحليل Okazaki يردّد الانتقادات السّابقة للاختزال في علم النّفس الثّقافيّ السّائد،[4] وتدعو إلى أنموذج جديد لعلم النّفس الثّقافيّ؛ يمكن أن يخدم بشكل أفضل مصلحة العدالة الاجتماعيّة للآسيويّين والأمريكيّين الآسيويّين؛ وتقترح علينا تنويع مفهومنا للثّقافة في علم النّفس من خلال الحوار متعدّد التّخصّصات، وتوسيع أساليبنا (خاصّة من خلال استخدام الأساليب السّرديّة؛[5] وتنويع عمليّة إنتاج المعرفة

---

(1) Reicher & Hopkins, 2001

(2) Gjerde, 2014

(3) Arnett, 2008; Markus & Kitayama, 1991; Shweder, 1990; Shweder & Sullivan, 1993

(4) Bhatia, 2007a, 2007b; Gjerde, 2004; Hammack, 2008

(5) انظر Hammack, 2010a

ذاتها من خلال التّعرّف على التّعصّب الضّمنيّ تجاه أوروبّا وأمريكا الشّماليّة في المجلاّت. ومن ثمّ، فإنّ حجّة Okazaki (2018) شاملة في استجوابها النّقديّ ليس فقط للطّريقة التي تمّ بها تمثيل الآسيويّين والأمريكيّين الآسيويّين في العلوم النّفسيّة، **ولكن أيضاً لإمكانيّة إعادة تجسيد نهج غير نقديّ للتّصنيف الاجتماعيّ (بما في ذلك مفهومات العرق والإثنيّة والثّقافة؛ والهيمنة الدّائمة للعلماء الأوروبيّين الأمريكيّين ونظريّات المعرفة.)** [1]

ويستمرّ الفصل الأخير في هذا القسم من المُجلّد في استجواب المفهومات التّبسيطيّة للعرق والإثنيّة، وهو ما يوفّر تمهيداً ورؤية لتبنّي منظور تقاطع في علم النّفس الاجتماعيّ. وقد صاغت عالمة النّفس الاجتماعيّ Aída Hurtado (1989) واحدة من أولى المُعاهَدات حول ما نسمّيه الآن التّقاطعيّة التي جلب عملها الرّائد علم النّفس الاجتماعيّ (ونظريّة الهويّة الاجتماعيّة على وجه الخصوص) في حوار مباشر مع النّظريّة النّسويّة،[2] وتبدأ Hurtado (1989) في مقالها الكلاسيكيّ بهذه الملحوظة الحيويّة: «يتمّ وضع كلّ مَجموعة مُضطهدة في الولايات المتّحدة في علاقة خاصّة ومميّزة بالرّجال البيض، وكلّ شكل من أشكال التّبعيّة يتشكّل من خلال هذا الموقف العلائقيّ».[3] وجوهر حجّتها أنّه نظراً لأنّ النّساء البيض والنّساء ذوات البشرة المُلوّنة يشغلن مناصب مختلفة فيما يتعلّق بالرّجال البيض، فإنّ تجاربهنّ في الامتياز والتّبعيّة مختلفة؛ ومعنى الأنوثة مميّز، إذن، بالنّسبة للمرأة البيضاء التي تختبر جاذبيّة الإغواء، «مقتنعة بأن تصبح شريكاً للرّجل الأبيض... قبول عمل تابع يلبّي الحاجات المادّيّة للرّجل الأبيض».[4] **ونظراً لأنّ النّساء ذوات البشرة المُلوّنة لا يمكن أن يقدّمن**

(1) Reicher & Hopkins, 2001

(2) Hurtado, 1996, 1997, 2003; Hurtado & Gurin, 2004

(3) p.833

(4) Hurtado, 1989, p. 845

**للرّجل الأبيض «ذرّيّة عرقيّة نقيّة»، فإنّ الرّجال البيض يرفضونّهنّ في نهاية المطاف ويُنظر إليهنّ أنّهنّ مُجرّد «عاملات وأشياء للسّلطة الجنسيّة والعدوان»**[1] وتلحظ Hurtado (1989) أنّ الموقف الطّبقيّ يؤدّي على الأرجح عملاً في هذه الدّيناميّات أيضاً، حيث تكون النّساء البيض من الطّبقة العاملة أكثر بعداً عن مركز قوّة الرّجل الأبيض.

ومن المهمّ أن تسترعي فكر التّقاطع انتباهنا إلى القوّة والهويّة بطريقة تعكس تعقيد التّجربة المُعاشة وتستجيب للنّداءات لتركيز دراسة القوّة في العلاقات الاجتماعيّة،[2] ومرتبطاً بظهور نظريّة العرق النّقديّة (CRT) في الدّراسات القانونيّة،[3] ويوجّه التّقاطع الضّوء على الطّريقة التي يتمّ بها وضع الأفراد دائمًا في أماكن قوّة نسبيّة بسبب هويّاتهم الاجتماعيّة المتعدّدة،[4] وقد وثّق علماء النّفس بشكل متزايد الطّريقة التي تحدّد بها التّقاطعات بين العرق والجنس والطّبقة والهويّة الجنسيّة والحالات أو الهويّات الأخرى الأفراد بشكل واضح في علاقتها بالامتياز. وعلى سبيل المثال، يوضّح Coston & Kimmel (2012) الطّرق التي تتحدّى بها الطّبقة (أي الطّبقة العاملة) والتّوجّه الجنسيّ (أي مثليّ الجنس) وحالة الإعاقة الامتيازَ المتأصّل عادة في الذّكورة.

يقترح فصل Hurtado (2018) أنموذج تقاطع للبحث النّفسيّ الاجتماعيّ الذي يتتبّع أصوله إلى كلّ من نظريّة الهويّة الاجتماعيّة،[5] ونظريّة الحدود؛[6] وهو

---

(1) p.846

(2) Apfelbaum, 1979

(3) Crenshaw, 1989, 1991

(4) Cole, 2009; Hurtado, 2018

(5) Tajfel, 1981

(6) Anzaldúa,1987

ما يوفّر إحساساً لا يُقدّر بثمن بالاستمراريّة التّاريخيّة للمفهوم. ويُعدّ توسّع Hurtado (2018) لمفهوم التّقاطع إلى ما بعد تركيز Crenshaw (1989) الأصليّ على العرق والجنس أمراً مهمّاً، لأنّه يتحدّث عن تعدّد الهويّات الاجتماعيّة التي قد يحملها الأفراد في أيّ وقت مُعيّن. وتسمّي Hurtado (2018) هذه «الأحوال الرّئيسة» للجنس والطّبقة والعرق والقدرة الجسديّة. وتقريب التّقاطع في الحوار مع نظريّة الهويّة الاجتماعيّة هو خدمة عظيمة لعلم النّفس الاجتماعيّ، لأنّ نظريّة الهويّة الاجتماعيّة كانت ترمي إلى وصف الطّريقة التي يتمّ بها التّفاوض على الحال والتّسلسل الهرميّ من خلال كلّ من العمليّات داخل النّفس والعلاقات بين المَجموعات،[1] ومن ثمّ، فإنّ كلا الأنموذجين يستحقّان التّوحيد لأنّ كليهما يمثّلان مُقدّمة لمفهومات القوّة.

وتتوسّع نظريّة Borderlands التي صاغها Anzaldúa (1987) عند مفهومات Du Bois (1903/1996) للوعي المزدوج. ويستحضر Anzaldúa (1987) المفهوم المادّيّ للحدود بين المكسيك والولايات المتّحدة لتوصيف التّجربة النّفسيّة لـ Chicanas التي نشأت على الحدود، ووعيهم الذي يوفّر لهم تسامحاً خاصّاً مع الغموض وتآكل الإحساس بازدواجيّة «الذّات ـ الموضوع التي تبقيها سجينة».[2]

ويفتح الرّابط الفريد لـ Hurtado (2018) لهذه المنظورات النّظريّة طرقاً جديدة للتّفكير في التّجربة الحيّة للتّقاطع وعدم المُساواة. وكما لحظت في استنتاجها، فإنّ التّقاطعيّة لا تميّز هويّة اجتماعيّة على أخرى. ويكشف التّقاطع في المشهد الثّقافيّ الأمريكيّ المتنوّع باستمرار ـ حيث أصبحت تعدّديّة الهويّة معياراً ـ أنّ الاحتفاظ بهويّات جماعيّة متعدّدة أمر ممكن، لكنّ تلك الأبراج المُعيّنة من

(1) Reicher, 2004

(2) p.102

الهويّات المتقاطعة يمكن أن يكون لها آثار مختلفة على تجربة عدم المُساواة! ولكن مع هذه التّجربة، تأتي فرص بناء التّحالفات السّياسيّة، والفرص للأفراد الذين يسكنون تكوينات مُعيّنة من التّصنيف الاجتماعيّ لاستخدام الهويّة للعمل من أجل التّغيير الاجتماعيّ،[1] ومن ثمّ، تربط Hurtado (2018) بشكل ثابت الاهتمام المعاصر بالتّقاطع بالاعتبارات النّظريّة القديمة في علم النّفس الاجتماعيّ والعدالة الاجتماعيّة.[2]

## الجندر والجنسانيّة وعدم المُساواة:

ربّما تمثّل تبعيّة المرأة الدّليل الأكثر ديمومة على الظّلم المنهجيّ على مدار تاريخ البشريّة. فالنّظام الأبويّ والنّظام الاجتماعيّ والأيديولوجيّة المصاحبة لذلك والتي تفضل سلطة الذّكور والسّلطة الاجتماعيّة،[3] تستمرّ في توصيف أكثر المُجتمَعات، وتقنين عدم المُساواة في الثّقافة والعرف والقانون.[4] **وقد أسهمت العلوم النّفسيّة المبكرة والمتجذرة في أنموذج الذّكاء لعلم تحسين النّسل في التّفكير الهرميّ حول الجنس وإضفاء الشّرعيّة على عدم المُساواة بين الجنسين،** متجاهلاً إلى حدّ كبير الأبحاث التي أجرتها النّساء والتي اقترحت تفسيرات بنيويّة للفروق بين الجنسين![5] وعلى مدار تاريخه التّخصّصي، أتى علم النّفس تدريجيّاً إلى نبذ التّعصّب الجنسيّ والسّلطة الأبويّة وإدراك الطّريقة التي يمكن أن تكون بها تجربة المرأة وتطوّرها متمايزتين نفسيّاً،[6] والطّريقة التي يؤثّر بها الحرمان

(1) Hammack, 2010b

(2) Tajfel, 1981

(3) Walby, 1990

(4) Ridgeway, 2011

(5) Hollingworth, 1914; Woolley, 1903; see Furumoto & Scarborough, 1986

(6) Gilligan, 1982; Weisstein, 1968/1993

البنيويّ على هويّة المرأة وتطوّرها.[1]

وتكشف Sandra Lipstiz Bem (1993) في كتابها الرّائد «عدسات الجندر» الطّريقة التي أسهمت بها الدّراسة العلميّة للجندر في تبعيّة النّساء من خلال إضفاء الشّرعيّة على الفروق بين الجنسين في مُصطلَحات بيوحيويّة. وتناقش Bem (1993) في أطروحة علميّة تدعونا إلى إعادة النّظر في كيفيّة تأطير النّقاش حول عدم المُساواة بين الجنسين الحياد بين الجنسين والقضاء على الاستقطاب بين الجنسين. وتسعى لفضح الطّريقة التي يكون فيها الجندر بناء اجتماعيّاً متجسّداً في العلم والسّياسة والقانون، ومُصمّماً للحفاظ على النّظام الأبويّ والمذهب الذّكوريّ. وأوجّه الضّوء على هذا العمل لأنّه يمثّل عنصراً حيويّاً (ونجح إلى حدّ كبير) في مُحاوَلة ربط علم النّفس بالنّظريّة النّسويّة، ليكشف عن الطّريقة التي تآمر بها نظامنا في تبعيّة النّساء. وعلى الرّغم من أنّ نظريّة الغرابة لم تحرز أيّ تقدّم في علم النّفس في وقت كتابة Bem (1993) ، فإنّ تحليلها يتوافق إلى حدّ كبير مع المبادئ الأكثر راديكاليّة لنظريّة الغرابة حول الطّبيعة الاجتماعيّة والتّنفيذيّة للجندر.[2]

وقد شهدت المدّة من أواخر الثّمانينيّات إلى أوائل القرن الحادي والعشرين أيضاً العديد من خطوط الاستقصاء الجديدة المهمّة التي أعادت توجيه دراسة حياة النّساء نحو استجواب العواقب النّفسيّة لعدم المُساواة. فعلى سبيل المثال، جادل Fine (1988) في أنّ الخطاب المناهض للجنس والطّبيعة الإشكاليّة للتّربية الجنسيّة في المدارس العامّة تآمرا معاً لتفاقم الضّعف الاجتماعيّ والنّفسيّ للمراهقات، وخاصّة في المُجتمَعات منخفضة الدّخل. وقدّمت نظريّة المَوضعة لـ Fredrickson & Roberts (1997) مُفردات لعلماء النّفس لربط البناء

(1) Eagly, Eaton, Rose, Riger, & McHugh, 2012

(2) Balzer Carr, Ben Hagai, & Zurbriggen, 2017

الثّقافيّ لأجساد النّساء من خلال نظرة الرّجل المغايرة إلى التّجربة النّفسيّة لإدراك الذّات بوصفها شيئاً (أي موضعة الذّات). ولقد أوضحا الطّريقة التي يمكن بها تتبّع المشكلات في صحّة المرأة وتنميتها إلى التّشوّه، وبعد دعوة Fine (1988) إلى دراسة الرّغبة الجنسيّة للمراهقات بشكل مباشر؛ كشفTolman & Szalacha (1999) الطّريقة التي أثّر فيها الموقع الاجتماعيّ للمراهقين في كيفيّة تحدّثهم عن الرّغبة،[1] ووجدا أنّ فتيات المدن وصفن الوكالة الجنسيّة «في خدمة الحماية» (من الإيدز، والحمل، والسّمعة)، بينما وصفت فتيات الضّواحي الوكالة الجنسيّة «في خدمة المتعة» (صراع داخليّ أكثر حول إدارة الرّغبة). وقام Glick & Fiske (2001) بتعقيد وجهات النّظر حول التّعصّب الجنسيّ من خلال التّمييز بين التّعصّب الجنسيّ العدائي والخير، والذي يمثّل مبرّرات تكميليّة لعدم المُساواة بين الجنسين.

وقد وصل علم النّفس في مطلع القرن العشرين إلى التّوفيق بين ماضيه الجنسيّ والأبويّ لتقديم أنموذجات يمكن من خلالها فهم حياة المرأة في سياق استمرار التّبعيّة وعدم المُساواة. وتضمّن هذا المنظور النّقديّ حول الجنس والنّوع الاجتماعيّ نظريّة أساسيّة للذّات (متوافقة مع مبدأ الأنطولوجيّة النّقديّة) بكونها متجذّرة في السّلطة ومُقيّدة بعدم التّناسق التّاريخيّ بين الرّجال والنّساء واستخدام خطاب التّأسيس الحيويّ في علم النّفس ذاته والذي أسهم في عدم المُساواة بين الجنسين.[2] واتّسم علم النّفس الاجتماعيّ للجنس والجندر الآن بموقف معياريّ تجاه المُساواة بين الجنسين (أي أنّ تبعيّة المرأة أمر غير مقبول؛ والأبويّة هي أيديولوجيةّ ثقافيّة إشكاليّة) وتحالف صريح مع المرؤوس من خلال إنتاج المعرفة التي ترمي إلى إفادة حياة المرأة.[3]

(1) Tolman, 2002

(2) Bem, 1993

(3) Tolman, 2002

ويتوسّع اثنان من الفصول الثّلاثة في هذا القسم من المُجلّد في وجهات النّظر هذه حول النّوع الاجتماعيّ والعدالة الاجتماعيّة. وكانت Abigail Stewart مهندسة فكريّة رئيسة لعلم النّفس النّسويّ واستخدام الأساليب التّجريبيّة لدراسة حياة المرأة في السّياق،[1] **ولا يفترض عملها منظوراً انطولوجيّاً نقديّاً وموقفاً معياريّاً تجاه العدالة الاجتماعيّة فحسب، بل إنّها درست أيضاً تحليل المُقاوَمة من خلال دراسة النّشاط الاجتماعيّ على نطاق عالميّ**،[2] ويأخذ فصل Stewart & Zucker (2018) بداية انطلاق فكرة أنّ الرّفاهية النّفسيّة مرتبطة بشكل مباشر بموقع الفرد في البنية الاجتماعيّة، وتجسّد تماماً مبدأ الأنطولوجيّة النّقديّة. والسّياسات والقوانين والمُمارَسات الثّقافيّة التي تضع المرأة في موقع التّبعيّة تضرّ بالرّفاهية النّفسيّة للمرأة ونموّها؛ وهي نتيجة غير مقبولة في مُجتمع يسعى لتحقيق العدالة والمُساواة. ويوضّح Stewart & Zucker (2018)، المستقرّان في وجهات النّظر الكنسيّة في علم النّفس النّسويّ الطّريقة التي تحدّ بها المواقف الاجتماعيّة للمرأة أو تمكّنها من صحّتها الجسديّة والنّفسيّة مع التّركيز على التّجارب مع التّمييز والتّحرّش في مكان العمل، والاعتراض الجنسيّ على الذّات. والأهم من ذلك، أنّهما يرسيان تحليلهما في إطار حقوق الإنسان بحجّة أنّ القوى البنيويّة التي تؤثّر سلباً على صحّة المرأة ورفاهها النّفسيّ تنتهك حقوق الإنسان الأساسيّة للمرأة.

وتضع Grabe (2018) في سياق مماثل قضايا العدالة الاجتماعيّة المعاصرة للمرأة من منظور حقوق الإنسان، وهي تربط الرّفاه النّفسيّ للمرأة بقضايا العدالة السّياسيّة والاقتصاديّة من خلال ربط وجهات النّظر الاجتماعيّة النّفسيّة والنّسويّة العابرة للحدود. وتوضّح Grabe (2018) أنموذجاً لدراسة العدالة

(1) Stewart, 1980; 1994; Stewart, Cortina, & Curtin, 2008; Stewart & Ostrove, 1998; Stewart & Winter, 1974, 1977

(2) Stewart et al., 2011

الاجتماعيّة للمرأة من منظور عالميّ راسخ في تجربة النّاشطين على مستوى القاعدة الذين يعملون من أجل المُساواة بين الجنسين؛ ومن ثمّ تقديم تحليل للمُقاوَمة. **ويتبع تحليلها عملها التّجريبيّ الذي يكشف عن الصّلة بين ملكيّة الأرض وتعزيز الرّفاه الاجتماعيّ والنّفسيّ بين النّساء في العديد من السّياقات الثّقافيّة في أنّ علم نفس التّحرّر النّسويّ العابر للحدود يقدّم أنموذجاً مثاليّاً يمكن من خلاله دراسة قضايا العدالة الاجتماعيّة للنّساء على نطاق عالميّ.**[1] ويتمثّل الهدف الرّئيس لهذا الأنموذج في توثيق الجهود الشّعبيّة الحاليّة التي ترمي إلى العمل من أجل حقوق الإنسان للمرأة باستخدام الأساليب التي تفضّل وجهات نظر النّساء المُهمّشات كالأساليب السّرديّة؛[2] والأهمّ من ذلك، ما تشير إليه Grabe (2018) من أنّ علماء النّفس الاجتماعيّ المشاركين في هذا العمل يجب أن يمارسوا التّأمّليّة من خلال إدراكهم التّامّ لاختلالات القوّة الموجودة بين العلماء والنّاشطين على مستوى القاعدة. وتتطلّب الشّراكات النّاجحة بين العلماء والنّاشطين الاعتراف بعدم تناسق القوّة والالتزام بإنتاج المعرفة التي تخدم مصلحة المظلومين. وتوفّر إسهامات Stewart & Zucker (2018) وGrabe (2018) بمَجموعها جيلاً جديداً من علماء النّفس الاجتماعيّ مع أنموذجات رئيسة يمكن من خلالها **استجواب** الظّلم الجنسانيّ. ويجسّد كلا الإسهامين العديد من المبادئ الأساسيّة التي اقترحتها في هذا الفصل الملتزمة بمنظور نقديّ حول الذّات والمُجتمَعات وموقف معياريّ تجاه العدالة، والتزام صريح مع المرؤوس، وتحليل المُقاوَمة.

والنّظام الأبويّ هو أيديولوجيّة ثقافيّة تضفي الشّرعيّة على عدم المُساواة بين الجنسين، لكنّها مُجرّد واحدة من العديد من الأيديولوجيّات الخبيثة المرتبطة بالجنس والجندر التي تتآمر لإخضاع مَجموعات مُعيّنة. ويمثّل التّوحيد أيضاً

(1) Grabe, 2010, 2012; Grabe, Dutt, & Dworkin, 2014; Grabe, Grose, & Dutt, 2015 وتجادل Grabe (2018).

(2) انظر Grabe, 2017

أيديولوجيّات قمعيّة تخلق وتشرّع الظّلم الاجتماعيّ والنّفسيّ.[1] وربما الأقلّ شهرة بين الاثنين (ولكن يتمّ التّعرّف عليه بشكل متزايد) يشير مُصطلَح التّوحيد إلى الأيديولوجيّة القائلة: إنّ الجنس عند الولادة (أي الجنس المُحدّد عند الولادة) **يتوافق دائماً مع الهويّة الجنسيّة للفرد.** وبقدر ما تصوّرت التّعدّديّة الجنسيّة بشكل خاطئ ذات مرّة أنّ الانجذاب الجنسيّ المغاير هو معيار التّطوّر الصّحّيّ، فإنّ الأدبيّات المُوسّعة حول هويّة المتحوّلين جنسيّاً؛ تكشف أنّ هذا الافتراض غير صحيح![2] لكنّ المُجتمع متأخّر كثيراً عن معرفتنا بالتّمييز بين الجنس والجندر. ويخلق التّوحيد سياقاً يزدهر فيه رهاب المتحوّلين جنسيّاً المتمثّل في التّشهير الصّريح للأشخاص المتحوّلين جنسيّاً. وتتزايد الأدلّة على الصّلة بين التّهجين الجنسيّ، ورهاب المتحوّلين جنسيّاً، والعنف البنيويّ والمباشر ضدّ المتحوّلين جنسيّاً مع ما يترتّب على ذلك من آثار على صحّتهم ورفاههم.[3]

وإحدى مَسائل الصّمت المؤسفة في المُجلّد الحاليّ عدم وجود فصل مُخصّص عن عدالة المتحوّلين جنسيّاً، فلقد تخلّف علم النّفس الاجتماعيّ عن الفروع الأخرى لعلم النّفس (أي علم النّفس الإكلينيكيّ والاستشاريّ) في استقصائه عن تجربة المتحوّلين جنسيّاً،[4] وآمل أن يقوم جيل جديد من علماء النّفس الاجتماعيّ بتوسيع دراسة عدم المُساواة بين الجنسين بما يتجاوز التّركيز التّقليديّ على النّساء المتوافق مع الجنس للنّظر في الظّلم القائم ليس فقط على التّمييز الجنسيّ، ولكن أيضاً على أساس الجنس ورهاب المتحوّلين جنسيّاً. ويجب على

---

(1) على التّوالي:

(Bauer & Hammond, 2015; Serano, 2007) (Herek, 1990, 1996; Szymanski & Mikorski, 2016)

(2) Levitt & Ippolito, 2014a, 2014b

(3) Hughto, Reisner, & Pachankis, 2015

(4) Levitt & Ippolito, 2014a, 2014b

وجه الخصوص في سياق المعارك القانونيّة العديدة الجارية الآن (والتي لا تزال مصائرها مجهولة في عهد ترامب)؛ يجب على علماء النّفس الاجتماعيّ أن يقوموا بعمل مركزيّ في توثيق وتحليل تجربة الظّلم للأشخاص المتحوّلين جنسيّاً، كما فعلنا في النّهاية مع دراسة رهاب المثليّة الجنسيّة والتّعصّب الجنسيّ.[1]

وعلى النّقيض من التّوحيد، تلقّى التّباين الجنسيّ علاجاً كبيراً في الأدبيّات النّفسيّة الاجتماعيّة منذ رفع السّرّيّة عن المثليّة الجنسيّة بوصفها مرضاً عقليّاً في عام 1973،[2] وقدّمت الأطروحة الكلاسيكيّة لـ Adrienne Rich (1980) حول الاختلاف الجنسيّ الإجباريّ بوصفه نظاماً أيديولوجيّاً يقيّد حياة المرأة، ويدعم النّظام الأبويّ إطاراً رئيساً يمكن من خلاله ربط الأيديولوجيّة الجنسيّة بالتّجربة المعيشيّة. وقد وضع علماء النّفس الاجتماعيّ في الثّمانينيّات دراسة رهاب المثليّة ضمن المؤلّفات الأكبر حول التّعصّب، ومن ثمّ، أدركوا أنّها إشكاليّة بذات القدر مثل العنصريّة في مُجتمع صحّيّ.[3] وجادل مقال Herek (1990) الذي يحدّد التّعدّديّة الجنسيّة بين الجنسين والعنف ضدّ المثليّين في أنّ العنف المباشر ضدّ الأقلّيّات الجنسيّة يمكن ربطه بالإيديولوجيّة الثقافيّة التي تفضّل الجنس المغاير وتشوّه سمعة الأشكال الأخرى من العلاقة الحميمة.

وتوفّر نظريّة ضغط الأقلّيّة لـ Meyer (2003) الإطار المفهوماتيّ الأكبر الذي وصلنا من خلاله إلى فهم الصّلة بين التّعصّب والصّحّة للأقلّيّات الجنسيّة. وهي تجادل في أنّ السّياق الثّقافيّ للجنس المغاير يخلق حرماناً بنيويّاً للأقلّيّات الجنسيّة (مثل التّمييز في مكان العمل، وعدم الوصول إلى المؤسّسات الثّقافيّة الموقّرة مثل الزّواج) والذي بدوره يزيد من احتماليّة التّعرّض لأحداث التّعصّب

(1) Herek, 2009

(2) Herek, 1990; Rothblum & Bond, 1996; Szymanski & Mikorski, 2016

(3) Herek, 1987

التي يمكن أن تؤدّي إلى عمليّات ضغط للأقلّيّة مثل توقّعات الوصم والرّفض، والإخفاء، والابتعاد عن الجنس المغاير أو رهاب المثليّة الجنسيّة. وتتوسّط هذه العمليّات في الارتباط بين التّعصّب ونتائج الصّحّة والصّحّة العقليّة، ويمكن لعوامل مثل مُشارَكة مُجتمع الأقلّيّات الجنسيّة وهويّة الأقلّيّة الجنسيّة الإيجابيّة تعديل هذه الارتباطات،[1] وأصبحت نظريّة ضغط الأقلّيّات الأنموذج السّائد الذي من خلاله تنظر العديد من التّخصّصات؛ بما في ذلك علم النّفس والصّحّة العامّة إلى تجربة الأقلّيّات الجنسيّة.

وكما ذكرنا مُسبقاً، شهد كلّ من Herek و Meyer في القضيّة القانونيّة التي ألغت حظر كاليفورنيا لزواج المثليّين، وتمّ الاستشهاد بشهادتهما مع علماء آخرين مفتاحاً في قرار المحكمة،[2] وعلى شاكلة عمل Stewart & Zucker (2018) ، فإنّ الصّلة التي يربطها هؤلاء العلماء بين البنية الاجتماعيّة والرّفاهية النّفسيّة توفّر أساساً علميّاً مقنعاً يمكن من خلاله الدّفاع عن العدالة الاجتماعيّة من خلال التّغيير البنيويّ.

وقد كان أحد إنجازات العدالة الاجتماعيّة العظيمة في العقد الماضي التّغيير البنيويّ الرّئيس في حياة الأقلّيّات الجنسيّة مع قرار المحكمة العليا الأمريكيّة لعام 2015 بأنّ زواج المثليّين حقّ دستوريّ! وفي حين أنّه سيكون من السّابق لأوانه أن نقترح أنّ هذا الاختراق القانونيّ الكبير قد أشار إلى نهاية التّفرقة الجنسيّة بين الجنسين ورهاب المثليّة، إلّا أنّه بدأ في تحدّي فرضيّة نظريّة ضغط الأقلّيّات. **وإذا أصبحت العلاقة الحميمة بين ذات الجنس مطويّة في نطاق السّلوك البشريّ «الطّبيعيّ»، كما جادلت Hooker (1957) منذ زمن بعيد، فما هي الآثار**

(1) Bruce, Harper, & Bauermeister, 2015; Wong, Schrager, Holloway, Meyer, & Kipke, 2014

(2) Hammack & Windell, 2011; Herek, 2018

المترتّبة على الحياة الاجتماعيّة والنّفسيّة للأقلّيّات الجنسيّة؟ يقدّم Langdridge (2018) سرداً مقنعاً وحاسماً للمكان الذي قد تؤدّي إليه عمليّة «تطبيع» رغبة المثليّين وهويّة الأقلّيّات الجنسيّة. ويتحدّى المنح الدّراسيّة التّقليديّة في علم النّفس حول الأقلّيّات الجنسيّة، ويفترض «تغاير الجنس الخيريّ» الذي يفضّل الجناح الاستيعابيّ لحركة الغرابَة؛[1] وبالنّسبة لأولئك الذين هم خارج مجُتمع الغرابة الأكبر، قد لا يكون هذا المنظور جديداً جدّاً فحسب؛ بل قد يكون أيضاً محيّراً ومزعجاً! والمسألة المهمّة التي تجب مراعاتها هي أنّ الحركة من أجل التّحرّر الجنسيّ قد انقسمت منذ مدّة طويلة بين أولئك الذين يفضّلون الاندماج في البنية الاجتماعيّة الحاليّة من خلال الوصول إلى مُؤسّسات مثل الزّواج؛ وأولئك الذين يفضّلون تبنّي ثقافة وهويّة غرابيّة كشكل من أشكال النّقد المعياريّ بجميع أشكاله.[2] وإحدى المَسائل المهمّة عند Langdridge (2018) هي أنّ البحث النّفسيّ حول الأقلّيّات الجنسيّة قد فضّل الفرع الاستيعابيّ للحركة جزئيّاً من خلال إهمال توثيق وتحليل ما يمكن أن نسمّيه فرع المُقاوَمة للحركة. وبعبارة أخرى: إنّ التّركيز السّائد على توثيق «التّكافؤ» بين العلاقات الجنسيّة المثليّة والجنس المغاير وتأثيرات الاستبعاد من المُؤسّسات غير المتجانسة قد أهمل دراسة النّطاق الكامل للتّنوّع الجنسيّ والفوائد النّفسيّة للّشذوذ.[3] ويجادل Langdridge (2018) في أنّ تأسيس الحركة الاجتماعيّة LGBQ في أنموذج ليبراليّ للعدالة الاجتماعيّة التي تؤكّد على الحقوق والمسؤوليّات الفرديّة يأتي بتكلفة: «فقدان شخصيّة غريبة عدوانيّة، ملتزمة سياسيّاً ـ أو ربّما أفضل من ذلك، غاضبة سياسيّاً ـ تسعى إلى إحداث تغيير اجتماعيّ جذريّ بدلاً من استيعاب المطالب المهيمنة للمُواطَنة الفرديّة المسؤولة». ويتحدّى Langdridge (2018) في هذا النّقد

(1) Stein, 2012

(2) Warner, 1999

(3) Kitzinger & Wilkinson, 2004

الجريء ولكن المقنع الحكمة التّقليديّة حول النّجاحات المُتصوّرة للحركة الاجتماعيّة LGBQ.

ويكشف هذا القسم من المُجلّد من ناحية أولى عن الخطوات التي تمّ إحرازها في علم النّفس الاجتماعيّ نحو تطوير أنموذجات جديدة لفهم العدالة الاجتماعيّة والدّفاع عنها على أساس النّوع الاجتماعيّ والتّنوّع الجنسيّ. ويوجّه كلّ من Grabe (2018) و Stewart & Zucker (2018) الضّوء على الصّلة بين البنية الاجتماعيّة والرّفاهية النّفسيّة، ويشاركون في الأنموذجات التي أظنّ أنّها ستكون مفيدة للغاية للبحث الجديد في مجال المُساواة بين الجنسين؛ ومن ناحية أخرى، يوجّه إسهام Langdridge (2018) الأكثر أهمّيّة الضّوء على الطّريقة التي قد تؤدّي بها الأنموذجات المهيمنة ذات النّوايا الحسنة للدّفاع عن العدالة الاجتماعيّة من أجل التّنوّع الجنسيّ عن غير قصد إلى تخريب الإمكانات الجذريّة لحياة الغرابة في نقد الثّقافة. وموقفي الخاصّ بوصفي عضواً في مُجتمع الأقلّيّة الجنسيّة وباحثاً يسعى عمله إلى دمج وجهات النّظر هذه؛ هو أنّنا لا نحتاج إلى رؤية هذه المناهج أنّها حصريّة بشكل مُتبادَل. وأعتقد في أنّ من الممكن والمسؤول علمياً إنتاج المعرفة التي تعترف بظلم الحرمان البنيويّ ووصمة العار وظلم الشّكل الإلزاميّ للهويّة داخل مُجتمع الغرابة. ويمكن تفسير تحدّي Langdridge's (2018) ليس بالضّرورة أنّه تنصّل من الأطر السّابقة ولكن أنّه دعوة لتحليل أكثر اكتمالاً لتجربة الأقلّيّة الجنسيّة: تحليل يحلّل بشكل كامل مُقاوَمة مفهومات المعياريّة. وأطمح في عملي الخاصّ إلى تحقيق هذه الغاية فقط: توثيق ظلم وصمة العار إضافة إلى الاستجابة الإبداعيّة التي تحقّقت من خلال التّراكيب المتنوّعة للهويّة والعلاقة الحميمة.

وبالعودة إلى الإمكانات الجذريّة لنظريّة الهويّة الاجتماعيّة،[1] فإنّ وجهة نظري

(1) Reicher & Hopkins, 2001

هي أنّ دراسة النّوع الاجتماعيّ والجنس والعدالة الاجتماعيّة تفيد من التّحليل النّقديّ لهذه الفئات الاجتماعيّة ذاتها، ويمكن لأيّ شخص يتعامل مع الشّباب اليوم ويفكّر في الطّريقة الدّيناميّة التي يتنقلون بها في الأمارات المتعلّقة بالجنس والنّشاط الجنسيّ أن تشهد على تنافس الفئات الاجتماعيّة القائمة؛[1] وأرفض أن أقترح أنّ الهويّات مثل الرّجل والمرأة والمثليّين والمثليّات وما أشبه ذلك لا علاقة لها بشباب اليوم! لأنّ الأدلّة التّجريبيّة تكشف أنّ مثل هذه التّسميات لا تزال تحمل معنى وأهمّيّة للشّباب المعاصر،[2] وعلى أقلّ تقدير، فإنّ الفئات الاجتماعيّة المتعلّقة بالجنس والنّشاط الجنسيّ هي في **طور الانفجار** حتّى في حال الاختلاف الجنسيّ مع زيادة أعداد الشّباب الذين يُعدّون إمّا «غير متجانسين» أو «مستقيمين في الغالب»[3] وبدلًا من أخذ معنى وتجربة النّوع أو الهويّة الجنسيّة أمراً مُسلّمًا به، فإنّ من الأفضل لعلماء النّفس الاجتماعيّ أن يدركوا أنّ هذه الهويّات، مثلها مثل جميع الثّقافات والهويّات دائماً في حالة حركة وأنّ التّغييرات في السّياق الاجتماعيّ تتطلّب تحقيقاً تجريبيّاً لتقييم كيف تتغيّر التّجربة المعيشيّة مع التّغييرات في القانون والسّياسة والخطاب الثّقافيّ،[4] لذلك، بينما أجد أحياناً ادّعاءات Langdridge (2018) وآخرين ينتقدون أنموذجاتنا السّائدة لفهم علم النّفس والهويّة الجنسيّة الواسعة للغاية في غياب الدّعم التّجريبيّ الكافي؛[5] يعتقدون في أنهّم يجبروننا بشكل مناسب على إعادة التّفكير في افتراضاتنا؛ و لا يخدم ـ كما يقترح Langdridge (2018)

(1) Adams et al., 2014; Hammack & Cohler, 2009; Savin-Williams, 2005

(2) Hammack et al., 2009; Russell, Clarke, & Clary, 2009

(3) Savin-Williams, Cash, McCormack, & Rieger, 2017; Thompson & Morgan, 2008; Ward, 2015

(4) Reicher & Hopkins, 2001

(5) Savin-Williams, 2001, 2005, 2016

ـ مصلحة العدالة الاجتماعيّة في تعزيز موقف التّطبيع أو الاستيعاب ضمنيّاً من خلال الافتراضات التي تصنعها العديد من أنموذجاتنا حول التّنوّع الجنسيّ. وعلى شاكلة وجهات نظر Grabe (2018) حول المُمارَسة المنهجيّة، فإنّ موقفي هو أنّه يجب علينا ترسيخ نظريّتنا ودعوتنا في الجهود الشّعبيّة للأقلّيّات الجنسيّة لتعزيز رؤية العدالة والمُساواة التي تستجيب لحاجاتهم. وأرى ـ في مُجتمع الغرابة الأكبر ـ رؤى متنوّعة، والمُجتمع ليس منفرداً بأيّة حال من الأحوال! ومع ذلك، فإنّه بصفتنا علماء نفس اجتماعيّين، يجب علينا القيام بعمل أفضل لتوسيع أنموذجاتنا للتّعرّف على الإمكانات الجذريّة للتّنوّع الجنسانيّ وتمثيلها لتحدّي الفئات الاجتماعيّة القائمة. ويجب أن نتجنب الميل المُشترَك في علم النّفس لتجسيد الفئات الاجتماعيّة الموجودة، كما لو كانت تعكس بطريقة ما الحال «الطّبيعيّة» للمسألة.[1]

## الطّبقة والفقر وعدم المُساواة:

كانت مفهومات الطّبقة والمكانة الاجتماعيّة مركزيّة في صِيَغ العدالة منذ العصور القديمة،[2] وقد اعتمد مفهومPlato للعدالة بقوّة على الفكر المتعلّقة بالحال «الطّبيعيّة» الممنوحة لمَجموعات مختلفة طبقيّة وفقاً للحال الاجتماعيّة والاقتصاديّة. وقد وجّه تركيزAristotle على العدالة التّوزيعيّة الضّوء على علاقات المُعامَلة بالمثل فقط ضمن طبقات اجتماعيّة مُعيّنة. وبالطّبع، فإنّ الفيلسوف السّياسيّ الذي ألهمت فكره المفهوم الكامل للعدالة الاجتماعيّة المعاصرة -Karl Marx ـ ركّز بشكل حصريّ تقريباً على الطّبقة الاجتماعيّة بكونها المصدر الرّئيس للظّلم الاجتماعيّ في العالم الصّناعيّ. ويبدأ Marx & Engels (1848/2014) بيانهما الشّيوعيّ المؤثّر بشكل كبير بهذا الادّعاء: «**تاريخ كلّ مُجتمع موجود حتّى**

(1) Reicher & Hopkins, 2001

(2) Johnston, 2011

**الآن، هو تاريخ الصّراع الطّبقيّ»**[1] والطّبقة الاجتماعيّة هي مفهوم مُحدّد من خلال العلوم الاجتماعيّة في مجالات مثل السّياسة والاقتصاد وعلم الاجتماع. لذلك ربّما يكون من المدهش ـ إلى حدّ ما ـ أن يكون العلاج النّفسيّ للطّبقة الاجتماعيّة حتّى داخل علم النّفس الاجتماعيّ ضعيفاً نسبيّاً مُقارنة بأمارات أخرى للهويّة الاجتماعيّة مثل العرق أو الإثنيّة أو الجنس أو الهويّة الجنسيّة.[2]

لقد تآمر علم النّفس مع تحيّزه الفرديّ إلى حدّ كبير مع السّرد الأمريكيّ السّائد عن الجدارة و«الحلم الأمريكيّ» لإخفاء أهمّيّة الطّبقة الاجتماعيّة والمكانة الاقتصاديّة في التّنمية الفرديّة والرّفاهية.[3] وقد وصل علم النّفس الاجتماعيّ تدريجيّاً إلى تحديد الطّبقيّة أنّها من بين الأيديولوجيّات الخبيثة التي تسهم في الظّلم النّفسيّ. ويجادل Lott (2002) في أنّ الطّبقيّة لا تعمل فقط من خلال الصّور النّمطيّة والتّعصّب ضدّ الفقراء؛ ولكن أيضاً من خلال عمليّات **التّباعد المعرفيّ والسّلوكيّ** التي يتمّ فيها استبعاد الأفراد ذوي الدّخل المنخفض أخلاقيّاً من المُجتمع الأكبر. وتستمرّ الكلاسيكيّة لأنّها متأصّلة بعمق في المُعتقَدات الثّقافيّة التي تنسب الفقر إلى التّفسيرات الفرديّة، وليس البنيويّة،[4] ويتمّ تقنين هذه المُعتقَدات في الخطابات السّائدة حول الفقر والثّروة، أي السّرد الرّئيس لـ «الحلم الأمريكيّ» الذي يُنسب فيه الحراك الاجتماعيّ السّريع خلال الأجيال إلى النّظامين الاجتماعيّ والاقتصاديّ للولايات المتّحدة؛[5] ويمكن أن يُعزى الاعتقاد القويّ في النّجاح الفرديّ إلى حدّ كبير إلى الجدارة بدلاً من تقييده بفرص محدودة بناء على عوامل مثل العرق والجنس والطّبقة ـ هو أيضاً عقيدة أساسيّة

(1) p.219

(2) Ostrove & Cole, 2003

(3) Bullock, 2013

(4) كالكسل الفرديّ بدلًا من نقص الفرص؛ انظر Bullock, 1999

(5) Bullock, 2013; Bullock & Lott, 2010

لهذا السّرد الرّئيس،[1] ويوفّر انتشار هذه الخطابات التي لا جدال فيها في كثير من الأحيان في الثّقافة الأمريكيّة؛ يوفّر شرعيّة لعمليّات التّباعد التي يقترحها Lott 2002)). **وفي حين إنّ تمثيلات وسائل الإعلام قد تظهر تعاطفاً مع محنة الفقراء، فإنّها لا تفعل الكثير لوضع تجربة الفقر في سياقها!**[2] ويدعم النّظام التّعليميّ في الولايات المتّحدة المليء بعدم المُساواة بناء طبقات اجتماعيّة متميّزة ويعيق الفرص لأكثر الأفراد ذوي الدّخل المنخفض.[3]

ومع ذلك، فإنّ الخطابات والرّوايات لا تتكاثر بيسر في المُجتمَعات، ويتمّ بناؤها وتشكيلها من خلال نخبة الفاعلين، أي القادة السّياسيّون. وقد اتّخذ Bullock & Reppond (2018) في إسهامه في هذا القسم من المُجلّد خطاب النّخبة السّياسيّ هذا بداية انطلاق لعلم النّفس الاجتماعيّ النّقديّ للطّبقة الاجتماعيّة. فعلى سبيل المثال، يُضفي خطاب «المحتالين» و«الصّنّاع» الذي أطلقه القادة الجمهوريّون خلال انتخابات 2012 الشّرعيّة على الفوارق الطّبقيّة والتّفاوتات الاقتصاديّة من خلال **تأطير** الفقر والثّروة من منظور فرديّ للغاية. ويفترض تحليل Bullock & Reppond (2018) منظوراً انطولوجيّاً نقديّاً واضحاً؛ وتحديد الخطاب حول الثّروة والفقر أنّه أحد مكوّنات الظّلم الاقتصاديّ، ويكشف عن الطّريقة التي يتجذّر بها خطاب «المفيدين» (أي الأفراد الذين يفيدون من المُساعَدات والخدمات أكثر ممّا يسهمون) في الأيديولوجيّة الأمريكيّة المهيمنة للفردانيّة والجدارة والحراك الاجتماعيّ السّريع (أي «الحلم الأمريكيّ»). ويناقش Bullock & Reppond (2018) تفكيك هذه الأيديولوجيّة المتجذّرة إلى حدّ كبير في الأساطير التي تفيد الأثرياء وتحافظ على عدم المُساواة. ويمكن أن يؤدّي البحث النّفسيّ الاجتماعيّ عملاً في تحدّي

(1) Bullock, 2013

(2) Bullock, Wyche, & Williams, 200

(3) Fine & Burns, 2003

**هذه الأيديولوجيّة باستخدام الأدلّة التّجريبيّة لفضح الظّلم الاقتصاديّ.** ومن شأن مثل هذا البحث أن يؤدّي بشكل مثاليّ إلى تغيير السّياسة الاجتماعيّة التي تعترف بالأساس البنيويّ للفقر والطّريقة التي قد تعمل بها الفرص والمُؤسّسات لتحقيق المُساواة الاقتصاديّة.

وبينما يركّز Bullock & Reppond (2018) على الخطاب والسّلطة والعمليّات النّفسيّة الاجتماعيّة مثل القوالب النّمطيّة في إدامة الطّبقيّة؛ يتّخذ Walker & Smith (2018) منظوراً علائقيّاً حول الطّبقة. وتكشف الطّريقة التي تتمّ بها إعادة إنتاج عدم المُساواة الطّبقيّة من خلال عمليّات الإقصاء الاجتماعيّ. ويقترح Walker & Smith (2018) أنّ العلاقات الإنسانيّة اليوميّة تعمل مواقع لبناء الطّبقة الاجتماعيّة. وبالاعتماد على المنظر الاجتماعيّ، يجادل كلّ من Pierre و Bourdieu من أجل وجهة نظر علائقيّة للسّلطة: **«يتمّ إنشاء التّسلسلات الهرميّة الطّبقيّة من خلال نظام العلاقات الاجتماعيّة الذي نؤدّي فيه جميعاً عملاً. وهكذا توجد القوّة في هيمنة الآخرين في القدرة على تحقيق النّجاح على حساب فشل شخص ما».**

وتوجّه الفصول في هذا القسم من المُجلّد الضّوء على الطّريقة التي يتمّ بها الحفاظ على المواقف الاجتماعيّة غير العادلة من خلال اللّغة والتّفاعل الاجتماعيّ مع العودة إلى النّظريّات الاجتماعيّة النّقديّة التي تؤكّد على البناء الاجتماعيّ للسّلطة والهويّة.[1] وقد كان محور نظريّة Marx الاجتماعيّة الفكرة القائلة: إنّ الذّاتيّة الفرديّة هي نتاج الأساس المادّيّ للمُجتمع. ويحدّد البناء الاقتصاديّ للمُجتمع طبيعة العلاقات الاجتماعيّة وعلم النّفس الفرديّ. وقد اقترح المنظّرون الاجتماعيّون اللاّحقون مثل George Herbert Mead (1934) أنموذجاً أكثر ديناميّة للتّكوين المُشترك للمُجتمع الذّاتيّ (أي التّفاعل

(1) Marx, 1859/1973

الرّمزيّ؛ Blumer, 1969)، ولكن حتّى هو وغيره من المنظّرين الاجتماعيّين أرجعوا الأولويّة للّغة بوصفها وسيطاً مركزيّاً للعمليّة الاجتماعيّة. وقام كلّ من Volosinov وVyktosky وBakhtin ـ مهندسَي نظريّة النّشاط الثّقافيّ التّاريخيّ (CHAT) ـ بدمج فكرMarx مع وجهة نظر ديناميّة مماثلة لتلك الخاصّة بالتّفاعل الرّمزيّ في الولايات المتّحدة، ودافعوا بقوّة عن الأساس الأيديولوجيّ للّغة.[1] وقدّمFoucault لاحقاً المزيد من الأدلّة على استخدام اللّغة والخطاب لتشكيل فهمنا للواقع الاجتماعيّ والفئات الاجتماعيّة.[2]

ومسألتي هنا هي أنّ الحجّة الأساسيّة لكلّ من Bullock & Reppond (2018) وWalker & Smith (2018) **جزء من تقليد طويل للنّظريّة الاجتماعيّة ويوجّه الضّوء على الطّريقة التي يتمّ بها إنتاج العلاقات الاجتماعيّة وإعادة إنتاجها من خلال اللّغة والتّفاعل الاجتماعيّ.** ويرى هذا المنظور الانطولوجيّ النّقديّ أنّ الفرديّة مُقيّدة دائماً بكلّ من القوى البنيويّة مثل الخطاب والسّياسة الاجتماعيّة التي تحافظ على عدم المُساواة وإمكانيّات التّفاعل الاجتماعيّ. ويوجد عن المسهمين في هذا القسم من المُجلّد مفهومات مختلفة قليلاً عن المسار نحو العدالة الاقتصاديّة، لكن كلا المَجموعتين من المسهمين متّحدتان في وجهة نظرهما بأنّ هناك حاجة إلى مزيد من الوعي بالطّبقيّة وامتياز الطّبقة والجذر البنيويّ للفقر بوصفها خطوة أساسيّة نحو المُساواة.

## العولمة والصّراع وعدم المُساواة:

أدّت التّطوّرات التكنولوجيّة والثّقافيّة في القرن العشرين إلى دخول حقبة جديدة من تاريخ البشريّة؛ وهي حقبة توسّعت فيها التّجارة والهجرة وفرص

---

(1) انظر بشكل خاصّ Volosinov, 1929/1973

(2) Foucault, 1965, 1972, 1977, 1978

التّأثير الثّقافيّ المُتبادَل بشكل كبير![1] وقد نشأت في هذه الحقبة الجديدة المتصاعدة من العولمة التّوتّرات التي تمّ أخذها في الاهتمام إلى حدّ كبير على المستويين الاقتصاديّ والسّياسيّ.[2] فعلى سبيل المثال، أكّد تقرير التّنمية البشريّة لعام 2004 الصّادر عن برنامج الأمم المتّحدة الإنمائيّ على الطّريقة التي يمكن أن تؤدّي بها العولمة إلى صراع سياسيّ متصاعد حيث تتعرّض الاقتصادات المحلّيّة والقيم الثّقافيّة للتّهديد من خلال التّعرّض للثّقافة والأسواق العالميّة.

وتميل وجهات النّظر النّفسيّة عن العولمة إلى التّأكيد على قضايا الهويّة والصّراع. فعلى سبيل المثال، يجادل Arnett (2002) في أنّ العولمة **تخلق سياقاً جديداً لتطوير الهويّة، حيث يقوم العديد من الأفراد بتطوير هويّات ثنائيّة الثّقافة** (أي الهويّات التي تمّ إنشاؤها بالإشارة إلى كلّ من الثّقافات المحلّيّة والعالميّة). وقد تشكّل التّحوّلات في مسار الحياة مع التّأخير في تولّي أعمال الكبار مُقارَنة بالأجيال السّابقة والمدّة العالميّة المتزايدة لمرحلة البلوغ «النّاشئة»[3]؛ قد تشكّل استجابة نفسيّة رئيسة للعولمة،[4] وتوفّر العولمة من خلال التّعرّض للفكر والعادات الجديدة إمكانيّات جديدة للفهم الاجتماعيّ والنّفسيّ بوصفها أطراً جديدة يمكن من خلالها صنع المعنى والفرص والتّقنيات الجديدة وإحساساً جديداً بالتّضامن خلال المُجتمَعات البشريّة،[5] وقد تتحدّى العولمة التّفاوتات القائمة في المُجتمَعات، لا سيّما فيما يتعلّق بالنّوع الاجتماعيّ،[6] حيث **تتحدّى المعايير العالميّة** حول المُساواة بين الجنسين العديد من الثّقافات الأبويّة.

---

(1) Arnett, 2002; Larson, 2002

(2) Prilleltensky, 2012

(3) Arnett, 2000

(4) Arnett, 2002; Jensen & Arnett, 2012

(5) Marsella, 2012

(6) Jensen & Arnett, 2012

ومع ذلك، فإنّ هذه العواقب النّفسيّة للعولمة لا تأتي من دون مخاطر أو تكلفة مُحتمَلة! فقد يعاني الأفراد من ارتباك في الهويّة الثّقافيّة، لأنّهم يواجهون أنظمة متنافسة من المعنى أو الأعراف الاجتماعيّة؛[1] وقد تحدث التّوتّرات بين الأجيال في المُجتمَعات، حيث قد يكون المراهقون أكثر عرضة من آبائهم للانخراط في الثّقافة العالميّة من خلال وسائل الإعلام،[2] ومن المُرجّح ـ إلى الحدّ الذي تشعر فيه الجماعات الثّقافيّة والدّينيّة بالتّهديد أو الاستبعاد من الحياة الاجتماعيّة أو المُشارَكة السّياسيّة ـ أن تصبح متطرّفة أو حتّى عنيفة،[3] وقد تصبح المُجتمَعات أكثر تجزئة، وتتآكل الثّقافات وتُستبدل بالمعايير والقيم الغربيّة المهيمنة (Marsella, 2012). وقد يصبح التّفاوت الاقتصاديّ أكثر وضوحاً، حيث تترسّخ السّوق الرّأسماليّة العالميّة في المُجتمَعات بدون ضمانات كافية لإدارة الاضطرابات في الاقتصادات المحلّيّة.[4]

**إنّ تداعيات العولمة على العدالة الاجتماعيّة كبيرة وتستحقّ التّدارس بين علماء النّفس الاجتماعيّ. ويكمن إسهامنا الفريد في القدرة على التّنظير والتّوثيق التّجريبيّ للعلاقة بين البنية الاجتماعيّة والذّاتيّة الفرديّة والرّفاهية. فمن خلال تبنّي منظور انطولوجيّ نقديّ، عندنا القدرة على توجيه الضّوء على الطّريقة التي تؤثّر بها التّحدّيات الثّقافيّة والاقتصاديّة التي تجلبها العولمة على حياة الأفراد والعلاقات الاجتماعيّة.**

وترمي الفصول الخمسة في هذا القسم من المُجلّد إلى مُعالجَة القضايا العالميّة للتّعدّديّة الثّقافيّة وإنهاء الاستعمار والصّراع الدّائم. ويدمج كلّ من Liu

(1) Jensen & Arnett, 2012

(2) Arnett, 2002; Jensen & Arnett, 2012; Larson, 2002

(3) Kinnvall, 2004; Sen, 2006; UNDP, 2004

(4) Marsella, 2012

(2018) Pratto & نظريّتين نفسيّتين اجتماعيّتين ـ نظريّة المُنعطفات النّقديّة ونظريّة أساس القوّة ـ لإبراز أهمّيّة القوّة والتّاريخ في الدّراسة النّفسيّة للعدالة الاجتماعيّة. فغالباً ما بالغت النّظريّات النّفسيّة في التّأكيد على أنموذج منزوع السّياق للفاعليّة البشريّة. وقد قام Liu and Pratto (2018) في هذا الإسهام بترسيخ تحليلهما للحياة في السّياق العالميّ للتّاريخ والسّلطة والاستعمار بشكل مناسب، وقدّما حالة نيوزيلندا أنموذجاً لفهم كيف تؤثّر المُنعطفات النّقديّة في التّاريخ في القوّة والعلاقات الاجتماعيّة وفهم الذّات؛ وتجسّد إسهاماتهما منظوراً انطولوجيّاً نقديّاً يُفهم من خلاله الأفراد والجماعات من خلال عدسة التّاريخ والبنية الاجتماعيّة.

وتُعدّ الهجرة والانتماء مفهومات أساسيّة في النّظام العالميّ الجديد، وتنافس خطابات وسياسات الإقصاء (أفضل مثال على ذلك عودة ظهور القوميّة العرقيّة في الولايات المتّحدة وأوروبّا) تلك التي ترمي إلى تعزيز التّعدّديّة الثّقافيّة ومزايا العولمة. ويوجّه Bhatia (2018) الضّوء على الطّريقة التي أثّرت فيها لحظة تاريخيّة حاسمة ـ 9/11 ـ على قضايا العدالة الاجتماعيّة المتعلّقة بهجرة جنوب آسيا إلى الولايات المتّحدة. ويوجّه الضّوء على الاستراتيجيّات التي استخدمها المهاجرون من جنوب آسيا للتّنقّل بين الخطابات العنصريّة للمُواطَنة وحال الأقلّيّات. ونرى في هذا الإسهام تحالفاً مع المرؤوس وتحليلاً للمُقاوَمة التي تتحدّث إلى علم النّفس الاجتماعيّ للعدالة الاجتماعيّة تمّ التّرويج لها في جميع أنحاء هذا الكتاب. ويعترف Bhatia (2018) بالطّرق المتنوّعة التي يتفاوض بها الأفراد على التّهميش، **ويميّز بين التّمكين والابتعاد عن التّهميش**، ويضع تحليله ضمن الحركة الأوسع في علم النّفس الاجتماعيّ لتركيز رؤية ديناميّة للسّياق الاجتماعيّ. وبوصفه قائداً في الحركة لفهم كيفيّة تأثير ـ العبر وطنيّة ـ والعولمة في حياة الأفراد في حال جيّدة للفت انتباهنا إلى العدالة الاجتماعيّة من

منظور عالميّ.[1]

كانت أوروبّا ـ مع تاريخها من التّوسّع الاستعماريّ وسياساتها الاجتماعيّة والاقتصاديّة لما بعد الحرب التي فتحت الحدود ـ موقعاً مركزيّاً لفهمنا للتّعدّديّة الثّقافيّة. وكان علم النّفس الاجتماعيّ الأوروبيّ أيضاً تاريخيّاً أكثر حساسية لقضايا التّأثير المُجتمعيّ والجماعيّ على الإدراك والسّلوك الفرديّين.[2] ويثير تحليل Chryssochoou (2018) لأوروبّا قضيّة مركزيّة في فهم العدالة الاجتماعيّة في سياق التّعدّديّة الثّقافيّة؛ وترتكز على وجه التّحديد في التّقاليد النّفسيّة الاجتماعيّة الأوروبّيّة، وهي توجّه الضّوء على الطّريقة التي يكون فيها للتّمثيلات الاجتماعيّة المتميّزة للتّنظيم المُجتمعيّ آثار في العدالة الاجتماعيّة في أوروبّا متعدّدة الثّقافات. ويشير Chryssochoou (2018) إدراكاً منه لتقاطع الهويّة الثّقافيّة والعضويّة الطّبقيّة إلى أنّ التّنظيم المُجتمعيّ الذي يوجّه الضّوء على عضويّة المَجموعة الثّقافيّة على الطّبقة قد يؤدّي في الواقع إلى زيادة التّوتّرات من خلال الهويّات العرقيّة والثّقافيّة أو الدّينيّة، حيث تصبح هذه الهويّات الأساس الوحيد الذي يمكّن المهاجرين من أن ينتظموا من أجل السّعي لتحقيق العدالة. وبعبارة أخرى: قد يؤدّي التّركيز على الانقسامات المُجتمعيّة القائمة على «الثّقافة» بدلاً من الطّبقة إلى **تفاقم الصّراع** من خلال تأطير الاختلاف في المُصطلَحات الثّقافيّة (وربّما لا يمكن التّوفيق بينها) بدلاً من المُصطلَحات الاقتصاديّة.

ويكشف تحليل Chryssochoou (2018) بموازاة منظورات أخرى في المُجلّد (Bullock & Reppond, 2018) الطّريقة التي يكون للخطاب حول الفئات الاجتماعيّة ذاتها آثارها الحيويّة في العدالة الاجتماعيّة، ويمكن أن

---

(1) (Bhatia, 2007a, 2007b ،Bhatia

(2) Moscovici, 1988; Tajfel, 1972, 1982;Moghaddam, 1987

يؤثّر في كيفيّة رؤية المواطنين المتميّزين للمَجموعات التّابعة. وهنا لا نرى فقط منظوراً انطولوجيّاً نقديّاً ولكن أيضاً تحالفاً مع المرؤوس الذي يسعى إلى توجيه الضّوء على المظالم النّفسيّة لتمثيلات اجتماعيّة مُعيّنة.

وليست العولمة بأيّ حال من الأحوال عمليّة ثقافيّة أو اقتصاديّة محايدة، وتُعدّ المنظورات النّظريّة التي يمكن أن تستوعب المواقف النّسبيّة للمَجموعات والفاعلين الاجتماعيّين ضروريّة للدّراسة النّفسيّة الاجتماعيّة للعدالة الاجتماعيّة العالميّة في القرن الحادي والعشرين. ويقدّم فصل Warren & Moghaddam (2018) حول نظريّة تحديد المواقع والعدالة الاجتماعيّة مثل هذا المنظور مع نظرة عامّة على النّظريّة وتطبيقها على حالين قوميّين من الصّراع المتصاعد: أفغانستان والعراق. وتضع نظريّة تحديد المواقع عدّة افتراضات متجذّرة في المبادئ النّقديّة المُوضّحة في هذا الفصل. ويمكن على وجه الخصوص ربط افتراضات النّظريّة حول العلاقة بين البنيّة الاجتماعيّة (أو «الأنظمة المعياريّة») واللّغة والواقع الاجتماعيّ بمنظور انطولوجيّ نقديّ حول الأشخاص والسّياقات. وتظهر الحقائق الاجتماعيّة والنّفسيّة ضمن قيود المُؤسّسات الحاكمة والأنظمة الاجتماعيّة من خلال تبنّي الرّوايات والخطابات.[1] وتُعدّ نظريّة تحديد المواقع الفريدة من نوعها اهتماماً بمفهومات الحقوق والواجبات والتي أبرزها Warren & Moghaddam (2018) التي تربط بشكل جيّد هذا النّهج النّظريّ بالمجالات الأخرى المعنيّة بالعدالة مثل فلسفة السّياسيّة والعلوم السّياسيّة. ويكشف تطبيقهما الثّريّ للنّظريّة على أفغانستان والعراق عن الطّريقة التي خلقت بها المواقع السّياسيّة للحروب هناك قصصاً متنازعاً فيها حول الحقوق والواجبات في هذه السّياقات.

---

(1) Hammack, 2008; Hammack & Pilecki, 2012; Hammack & Toolis, 2015, 2016

ويدعو الفصل الأخير في هذا القسم من المُجلّد إلى نظريّة التّمثيلات الاجتماعيّة لدراسة الحرب والتّدخّل العسكريّ في القرن الحادي والعشرين.[1] حيث يتحدّى Cohrs & O'Dwyer (2018) فكرة أنّ الدّافع للحرب متجذّر في عقول الرّجال، كما قد توحي بعض الأبحاث النّفسيّة الاجتماعيّة التي تركّز على المواقف الفرديّة تجاه الحرب. وتوضّح الطّريقة التي تتجذّر بها الحرب والتّدخّل العسكريّ في التّمثيلات الاجتماعيّة التي شيّدتها النّخبة وخطاب الإعلام. ويجادلان من منظور انطولوجيّ نقديّ في أنّ عقليّة الانخراط في الحرب والنّزاع المُسلّح تتطوّر في سياق اجتماعيّ يتمّ فيه تأطير التّدخّل العسكريّ بأنّه **ضروريّ وعادل**. كما يقدّمان تحليلاً للمُقاوَمة، ويطرحان مَجموعة بديلة من التّمثيلات الاجتماعيّة التي يمكنها بناء «دفاعات عن السّلام».

## التّدخّل والمُناصَرة والسّياسة الاجتماعيّة:

يتناول القسم الأخير من المُجلّد بشكل صريح مشكلة العمل ردّاً على الظّلم الاجتماعيّ، وأنّه كيف يمكننا بوصفنا علماء نفس اجتماعيّ أن نتدخّل وندعو إلى العدالة الاجتماعيّة؟ وتركّز ثلاثة من الفصول الأربعة في هذا القسم على ما يمكن القول فيه: إنّه أحد أكثر استراتيجيّات التّدخّل النّفسيّ الاجتماعيّ ترويجاً: الاتّصال بين المَجموعات. فـ «في كلّ مكان على وجه الأرض نجد حالاً من الانفصال بين المَجموعات. يتزاوج النّاس مع نوعهم الخاصّ، ويأكلون ويلعبون ويقيمون في مَجموعات متجانسة، ويزوّرون نوعهم الخاصّ، ويفضّلون العبادة معاً، ويتمّ بمُجرّد وجود هذه النّزعة الانفصاليّة وضع الأساس لجميع أنواع التّطوير النّفسيّ؛ وعند الأشخاص الذين يظلّون منفصلين عدد قليل من قنوات الاتّصال، وهم يبالغون بسهولة في درجة الاختلاف بين المَجموعات، ويسهّلون فهم أسباب ذلك بسهولة أيضاً. وربّما الأهمّ من ذلك كلّه، **أنّ الانفصال قد يؤدّي**

(1) Moscovici, 1988

إلى تضارب حقيقيّ في المصالح إضافة إلى العديد من الصّراعات الخياليّة».[1]

وقد كتب Gordon Allport (1954) وأجرى أبحاثاً في عصر الفصل العنصريّ الرّسميّ في الولايات المتّحدة: إنّ السّبب الجذريّ للتّعصّب هو الفصل بين المَجموعات. فبينما كان يُنظر إلى التّعصّب أنّه نتيجة نفسيّة طبيعيّة للفصل والتّصنيف الاجتماعيّ، أدرك Allport أنّه الآليّة النّفسيّة التي يستمرّ من خلالها العداء اللّاعقلانيّ! ومن ثمّ ـ في رأيه ـ إنّ الهدف الأساسيّ لعلم النّفس الاجتماعيّ هو إحباط هذه العمليّة والتّدخّل في فصل المَجموعات. وقد افترض أنّ الاتّصال بين المَجموعات قد يقلّل من التّعصّبات التي تنشأ في سياق الفصل، ومن ثمّ، يعزّز ثقافة مُعارضة للفصل العنصريّ. وقد طوّر Allport فكره على وجه التّحديد عند مسألة تحوّل ثقافيّة للعلاقات العرقيّة والفصل القانونيّ في الولايات المتّحدة: تمّ إصدار قرار براون ضدّ مجلس التّعليم الذي حكم الفصل غير الدّستوريّ في ذات العام الذي تمّ فيه نشر «طبيعة التّعصّب» (1954). ووجّهت حركة الحقوق المدنيّة الضّوء على ظلم العنصريّة والفصل العنصريّ خلال هذه المدّة. لذلك، فإنّ من الصّعب فصل تأثير تغيير السّياسة الاجتماعيّة، وظهور الحركة، وجهود الاتّصال الفعليّة بين المَجموعات على السّرد الثّقافيّ المتغيّر للعلاقات العرقيّة في ذلك الوقت. لكنّ فرضيّة الاتّصال الخاصّة بـ Allport اكتسبت حياة خاصّة بها وظهرت بوصفها واحدة من مناهج التّدخّل الرّئيسة لعلم النّفس الاجتماعيّ في القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين.[2]

وأحد الأماكن التي تمّ فيها تعزيز الاتّصال بين المَجموعات ودراسته على

(1) Allport, 1954, pp. 17, 19

(2) Amir, 1969; Brewer & Miller, 1984; Gaertner, Dovidio, & Bachman, 1996; Hewstone & Brown, 1986; Pettigrew, 1998; Pettigrew & Tropp, 2006

نطاق واسع هو الصّراع السّياسيّ المستعصي مثل أيرلندا الشّماليّة، وجنوب أفريقيّا، وإسرائيل / فلسطين.[1] وقد تطوّرت هذه الجهود بشكل كبير منذ صوغ Allport (1954) الأصليّ لفرضيّة الاتّصال، خاصّة أنّ الشّروط الأساسيّة التي اقترحها Allport لتحقيق الفعاليّة المثلى (كالمُساواة بين المَجموعات) غالباً ما لا يتمّ تلبيتها. وكرّست عالمة النّفس الاجتماعيّ الإسرائيليّة Ifat Maoz الكثير من حياتها المهنيّة لدراسة هذه الجهود بين الإسرائيليّين والفلسطينيّين، ويستعرض فصلها في هذا القسم من المُجلّد الأنموذجات المُميّزة للاتّصال بين المَجموعات المُستخدمة حاليّاً.

وقد أشارت Maoz ـ بعيداً عن الحدّ من التّعصّب ـ إلى أنّ أنموذجات الاتّصال المختلفة قد تكون أكثر ميلاً لتعزيز العدالة الاجتماعيّة بين المَجموعات في صراع غير متكافئ.[2] فعلى سبيل المثال، يؤكّد أنموذج «التّعايش» التّقليديّ الذي كان سائداً في اللّقاءات بين المَجموعات **بين الإسرائيليّين والفلسطينيّين على الحدّ من التّعصّب والصّداقة بين المَجموعات، ولكنّه لا يعالج قضايا التّاريخ وعدم تناسق القوّة**؛ والتي جادل النّقّاد في أنّها تفضّل الحال القائمة للاحتلال العسكريّ الإسرائيليّ![3] وسعى أنموذج «المُواجهة» المتميّز الذي تمّ تطويره في إسرائيل والمتأصّل في نظريّة الهويّة الاجتماعيّة إلى تقديم نهج بديل يمكنه مُعالجَة قضايا السّلطة بشكل أفضل وزيادة الوعي بالامتياز بين المَجموعة المسيطرة،[4]

---

(1) على التّوالي:

(Hewstone, Cairns, Voci, Hamberger, & Niens, 2006)، (Dixon & Reicher, 1997)، (Abu-Nimer, 1999; Hammack, Pilecki, & Merrilees, 2014; Maoz, 2000a, 2000b; Ross, 2014)

(2) Maoz (2018

(3) Bekerman & Maoz, 2005; Hammack, 2009, 2011a; Suleiman, 2004

(4) Halabi & Sonnenschein, 2004; Hammack & Pilecki, 2015

وتوجّه Mao الضّوء على هذه الأساليب وغيرها من المناهج للتّدخّل النّفسيّ الاجتماعيّ في حالات النّزاع، وتكشف عن المخاطر وإمكانيّات مثل هذه الجهود للعمل من أجل التّغيير الاجتماعيّ.[1]

تمّ في عام 2005 وضع فرضيّة الاتّصال محلّ تساؤل في تحليل نقديّ لافتراضاتها وأهدافها. وقدّم Dixon & colleagues (2005) ما يسمّونه «فحص الواقع» لفرضيّة الاتّصال مُعارضة الموقف المفرط في التّفاؤل لأكثر علماء النّفس الاجتماعيّ. ويقترحان أنّ استراتيجيّة الاتّصال المثلى طوباويّة في رؤيتها، وتتجاهل فهم المشاركين للتّواصل، وهي متجذّرة في المفهوم الفرديّ للنّزاع والتّعصّب. ويتساءلون عمّا إذا كان الحدّ من التّعصّب يجب أن يكون بالفعل نتيجة الدّراسة، وليس النّتائج المرتبطة بشكل مباشر أكثر بالعمل الاجتماعيّ أو العدالة الاجتماعيّة.

ويوسّع فصل Durrheim & Dixon (2018) في هذا القسم من المُجلّد هذا التّحليل ويحدّثه، وهو ما يوفّر تحليلاً تاريخيّاً لأصول فرضيّة الاتّصال (خاصّة صيغة Clark [1953]). ويفترضان أنّ الاتّصال كان يُنظر إليه في الأصل أنّه أداة مهمّة للعدالة الاجتماعيّة في عصر الحقوق المدنيّة، لكنّ التّركيز النّسبيّ على الحدّ من التّعصّب الفرديّ والنّتائج الشّخصيّة مثل الصّداقة؛ قد حجب عدسة العدالة الاجتماعيّة التي يمكن أن تتصدّر قضايا السّلطة،[2] وقد لحظا أنّ الباحثين الذين يدرسون تدخّلات الاتّصال الفعليّة في أماكن النّزاع؛ بدلاً من أولئك الذين يدرسون الاتّصال في حالات المُختبرات النّادرة أو فقط من خلال أساليب التّقرير الذّاتيّ، تمكّنوا من دراسة قضايا القوّة؛[3] كما طالبا

(1) Maoz 2018

(2) Durrheim & Dixon, 2018

(3) (Bekerman, 2007; Halabi & Sonnenschein, 2004; Hammack & Pilecki, 2015; Maoz, 2000c; Saguy, Dovidio, & Pratto, 2008

بدراسة متجدّدة لمضمون الاتّصال بين المَجموعات، لفهم الطّريقة التي تؤثّر بها هذه الجهود في عمليّات صنع المعنى وعلاقات القوّة بين المَجموعات.

وقد تمّ تطوير نهج الحوار بين المَجموعات الذي طوّرته Nagda وGurin وزملاؤهما وروّجوا له لبعض الوقت؛ تمّ تطويره بالفعل بشكل مستقلّ عن هذا النّوع من أبحاث الاتّصال. وترسّخ مفهومهم للحوار بين المَجموعات بشكل واضح في منظور تعليميّ للعدالة الاجتماعيّة منذ البداية؛[1] وعلى الرّغم من إدراكهم للتّغيير النّفسيّ (كالحدّ من التّعصّب) وتكوين العلاقات (أي الصّداقة) أنّها نتائج مرغوبة إلّا أنّ Nagda, Gurin, and Rodr-guez (2018) يوجّهون الضّوء على الطّريقة التي يسعى بها الحوار بين المَجموعات لتحفيز العمل الجماعيّ من أجل العدالة الاجتماعيّة. وعلى العكس من العديد من جهود الاتّصال التي لها منهج تعليميّ أقلّ رسميّة؛ فإنّ الحوار بين المَجموعات له منهج مُحدّد يرمي إلى التّثقيف حول الاختلاف والظّلم.

ويحدّد كلّ من Nagda & colleagues (2018) هذا المنهج ويقدّمان أيضاً النّتائج المُستخلصة من تجربة ميدانيّة متعدّدة المواقع لتوضيح إمكانات الحوار بين المَجموعات للعمل من أجل العدالة الاجتماعيّة. ويعتمد نهجهم على نظريّة الاتّصال ونظريّة الهويّة الاجتماعيّة وعلم أصول التّدريس النّقديّ،[2] وهو ما يوفّر منظوراً تكامليّاً للتّدخّل من أجل العدالة الاجتماعيّة.

ويقدّم الإسهام النّهائيّ في المُجلّد أنموذجاً مختلفاً لكيفيّة عمل علماء النّفس الاجتماعيّ من أجل العدالة الاجتماعيّة من خلال التّأثير المباشر على السّياسة الاجتماعيّة. وكان Greg Herek في طليعة الباحثين النّفسيّين الاجتماعيّين حول الجنس المغاير ورهاب المثليّة الجنسيّة في الثّمانينيّات، وذلك عندما وضع

(1) Gurin, Nagda, & Zuniga, 2013; Nagda, 2006; Nagda & Gurin, 2007

(2) Freire, 1970/2000

المواقف المقابلة لهذه الأيديولوجيّات ضمن مفهوم التّعصّب،[1] وهكذا كان قائداً في الحركة الرّامية إلى تحويل عدسة وصمة العار بعيداً عن الأقلّيّة الجنسيّة نحو مُجتمع مغاير الجنس الذي خلق وشرّع رهاب المثليّة والعنف المباشر ضدّ الأقلّيّات الجنسيّة،[2] وقد كان Here إلى جانب هذا الإسهام المهمّ رائداً بين علماء النّفس الاجتماعيّ الذين اخترقوا النّظام القانونيّ لاستخدام الأدلّة النّفسيّة للدّفاع عن العدالة الاجتماعيّة للأقلّيّات الجنسيّة. ويقدّم إسهام Herek في المُجلّد سرداً لمُناصرته لحقوق الأقلّيّات الجنسيّة والاعتراف القانونيّ مع التّركيز بشكل خاصّ على القضيّة الفيدراليّة لعام 2010 التي ألغت اقتراح كاليفورنيا الثّامن ومهّدت الطّريق للمُساواة في الزّواج في جميع أنحاء البلاد،[3] ويقدّم Herek مُخطّطاً لا يُقدّر بثمن للنّاشط العلميّ المُحتمل لفهم أفضل لكيفيّة تأثّر النّظام القانونيّ بالأدلّة التّجريبيّة التي يجمعها علماء النّفس الاجتماعيّ عادة.

إنّ الدّعوة العلميّة لعلماء النّفس الاجتماعيّ مثل Herek، إلى جانب آخرين مثل Craig Haney الذي دافع عن إصلاح السّجون، و Michelle Fine التي دافعت عن الإصلاح التّربويّ والعديد من الآخرين؛ هي أنموذج لمُمارَستنا التّخصّصيّة. وتقع مثل هذه المُمارَسة في صميم الالتزام بالعلوم العامّة، وصناعة إنتاج المعرفة ملتزمة ليس بالتّقدّم الشّخصيّ ولكن بالتّغيير الاجتماعيّ الفعليّ لصالح العدالة الاجتماعيّة. ونحن الملتزمين بهذا الأنموذج من المنح الدّراسيّة للنّاشطين جزء من سلسلة طويلة ومتميّزة من علماء النّفس الاجتماعيّ المهتمّين بالعدالة؛[4] وغيرهم الكثير اليوم. **ويجب على علم النّفس الاجتماعيّ الآن أكثر**

---

(1) Herek, 1984, 1988, 1990

(2) Herek, 1990, 1998, 2004, 2007a, 2007b, 2009

(3) Hammack & Windell, 2011

(4) مثل Marie Jahoda، Kenneth Clark، Kurt Lewin، Gordon Allport، إلى Herb Kelman، Brewster Smith، Rhoda Unger، Michelle Fine، Craig

**من أيّ وقت مضى أن يفي بدعوته لإنتاج المعرفة التي يمكن أن تكون «مفيدة» تماماً للمُجتمع.**[1]

ويمثّل هذا المُجلّد مُحاوَلة واحدة لتجميع المناهج وتوحيد الالتزامات وإلهام جيل جديد من علماء النّفس الاجتماعيّ لطرح أسئلة جريئة ذات صلة اجتماعيّة عميقة، واستخدام أساليب ونظريّات معرفيّة متنوّعة، وبناء هويّات مهنيّة مُوجّهة نحو التّغيير الاجتماعيّ العمليّ من أجل العدالة الاجتماعيّة.

**العدالة الاجتماعيّة: ضرورة الحاضر:**

يظهر هذا المُجلّد في وقت عادت فيه إلى الصّدارة المشكلات الجوهريّة التي حفّزت ولادة علم النّفس الاجتماعيّ مثل القوميّة العرقيّة والعنصريّة ومعاداة السّاميّة والتّسلّطيّة والتّهديدات الأخرى للدّيمقراطيّة. وهو ما يذكّرنا بانتخاب دونالد ج.ترامب في الولايات المتّحدة، وهو جزء من حركة أكبر في جميع أنحاء العالم تتميّز بارتفاع القوميّة والسّياسات الاجتماعيّة للإقصاء! في أنّ التّاريخ لا يتّخذ دائماً شكلَ سردٍ خطّيٍّ للسّياقِ المعاصر لعلم النّفس الاجتماعيّ، إذن، هو السّياق الذي عاد فيه خطاب التّراتب الاجتماعيّ الذي كان مرفوضاً من قبل؛ حتّى وإن كان محجوباً في بعض الأحيان من خلال خطاب «الأمن».

إنّ أخلاقيّات التّعدّديّة الثّقافيّة التي جاءت لتحديد مُؤسّسات ما بعد الحرب مثل الأمم المتّحدة، تتنافس الآن مع هذا الإحياء للقوميّة الانعزاليّة والحمائيّة. وهكذا يجد علم النّفس الاجتماعيّ ذاته في سياق جديد ذي صلة اجتماعيّة غير عاديّة، وإنّ التّوهّم بأنّ العلم أو التّجريبيّة أو العقلانيّة سوف يسودان ـ بالتّأكيد الافتراض الأساسيّ لجميع العلوم الاجتماعيّة التي ازدهرت في القرن العشرين ـ لم يعد موجوداً. إذن، ما الذي يجب علينا فعله؟!

---

Greg Herek ،Haney

(1) Fine & Barreras, 2001

تتصوّر الفصول في هذا المُجلّد رؤية جديدة أكثر انتقاداً وأقلّ سذاجة لعلم النّفس الاجتماعيّ. ويتمّ تعريف هذه الفصول أوّلاً بمبدأ أساسيّ متأصّل في الإرث التّجريبيّ للقرن العشرين، هو مبدأ الأنطولوجيّات النّقديّة، وهي الفكرة القائلة: إنّ الذّاتيّة الفرديّة هي في مستوى ما تابعة للبنية الاجتماعيّة والخطاب المصاحب لها حول الفئات الاجتماعيّة. ولا يشير هذا المبدأ إلى أنّ الفاعليّة البشريّة خادعة، لكنّه يؤكّد الطّريقة التي يتمّ من خلالها تقييد الفاعليّة خاصّة بقوّة المُؤسّسات والسّياسات الاجتماعيّة والخطابات،[1] ويتمّ تحديد الفصول الموجودة في المُجلّد أيضاً من خلال الموقف المعياريّ تجاه الظّلم الذي تتّخذه؛ وليس من الأيديولوجيّة الإيحاء بأنّ العدل والمُساواة يميّزان طبيعة العلاقات الاجتماعيّة وأنّ المُجتمَعات تقنّن الالتزام بالعدالة الاجتماعيّة في القانون والعرف؛ إنّه عقلانيّ وإنسانيّ وديمقراطيّ، لكنّه موقف يجب أن نتّخذه صراحة إذا أردنا أن نكون مفيدين تماماً للمُجتمع. ويأتي مع هذا الموقف حتماً التّحالف مع المرؤوس في أحوال الظّلم، وهو قرار باستخدام مهاراتنا لإنتاج المعرفة التي تفيد في الواقع أولئك الذين يعانون من الظّلم؛ ونقدّم في تحليل وتوثيق كيفيّة مُقاوَمة الأفراد والجماعات للظّلم خدمة لمن هم في خضمّ نضال جديد ونشط، وننشر في المجلاّت العلميّة والمطابع الأكاديميّة المرموقة، لأنّنا ندرك أنّنا أكثر فعاليّة عندما نحقّق المصداقيّة من خلال صرامة المُمارَسة العمليّة. لكنّنا لا نتوقّف هنا ولا ينبغي لنا أن نتوقف، بل يجب أن نسعى جاهدين حتّى لو كنّا قد تهرّبنا في وقت مضى؛ وذلك من أجل الاستراتيجيّة الأكثر فعاليّة للتّواصل مع من هم في السّلطة.

وتتيح لنا اللّحظة التّاريخيّة الحاليّة فرصة خاصّة **للتّعرّف على أهمّيّتنا المتجدّدة** في سياق التّهديدات المتجدّدة للنّظام الاجتماعيّ الدّيمقراطيّ والتزامنا بمُثُل

(1) Hammack & Toolis, 2016

العدالة الاجتماعيّة، وشغفنا باستخدام البحث العلميّ لتحقيق غايات اجتماعيّة خيريّة.

قد تكون أوقاتنا «مقزّزة»،[1] ولكن إذا تمّ توجيه طاقتنا بعيداً عن اليأس، وإذا كانت نظرتنا ليست في حال رعب من هذا الاشمئزاز بل تجاه أعمال المُقاوَمة والتّمرّد الملهمة التي تمنحنا الأمل؛ فسيمكن لنا أن نجد معنى وهدفاً في سعينا نحو مُجتمع عادل!

***

(1) Fine, 2012

# العدالة الاجتماعيّة وعلم النّفس التّطبيقيّ

## فكر عمليّة لتدريب الجيل التّالي من علماء النّفس[1]

صبا رشيد عليّ ووليام منغ ليو وأمينة محمود وجوانا أرغويلو

على الرّغم من أنّ العديد من برامج علم النّفس التّطبيقيّ تتبنّى فلسفة العدالة الاجتماعيّة، إلّا أنّ أعضاء هيئة التّدريس والمدرّبين غالباً ما يواجهون صراعاً عمليّاً لتنفيذ أجندة تدريب العدالة الاجتماعيّة.

ويناقش هذا المقال الجوانب النّظريّة والعمليّة لتنفيذ أجندة تدريب العدالة الاجتماعيّة في برامج علم النّفس التّطبيقيّ.

وقد وُجد في العقد الماضي اهتمام متزايد بتطوير العدالة الاجتماعيّة ضمن برامج علم النّفس التّطبيقيّ،[2] فعلى سبيل المثال تمّ في تخصّص علم النّفس الإرشاديّ دعم جدول أعمال العدالة الاجتماعيّة جزئيّاً من خلال مسألتين مهمّتين هما:

(1) التّركيز على الوقاية.

(2) الحاجة إلى توسيع تعريف الكفاءة متعدّدة الثّقافات لتشتمل على

---

(1) *Ali, S. R., Liu, W. M., Mahmood, A. & Arguello, J. (2008)* **Social Justice and Applied Psychology: Practical Ideas for Training the Next Generation of Psychologists**. *Journal for Social Action in Counseling and Psychology, V.1, N.2, p.1-13.*

(2) Prilleltensky and Nelson, 2002; Vera & Speight, 2003; Goodman, Liang, Helms, Latta, Sparks, & Weintraub, 2004.

الدّعوة الاجتماعيّة وغيرها من التّدخّلات للوصول إلى مَجموعات أكثر تنوّعاً.[1] وقد طوّر الأفراد في السّنين الأخيرة في مختلف تخصّصات علم النّفس التّطبيقيّ أنموذجات مختلفة قدّمت الأسس النّظريّة لعمل العدالة الاجتماعيّة، وقد قدّمت هذه الأنموذجات لعلماء النّفس الأكاديميّين بنيات نظريّة تحدّد المبادئ المهمّة لاستخدام نهج العدالة الاجتماعيّة لتسهيل تمكين المُجتمَعات المَحرومة. وتشكّل العديد من هذه الأنموذجات أطر عمل حول كيفيّة تدريس العدالة الاجتماعيّة في العمل التّطبيقيّ. ومع ذلك، فإنّه في التّطبيق العمليّ للعدالة الاجتماعيّة غالباً ما يعاني أعضاء هيئة التّدريس في برامج الإرشاد النّفسيّ والطّلاّب! وغالباً ما تتمّ مُناقَشَة تطبيق العدالة الاجتماعيّة بالمعنى العمليّ بشكل تجريديّ من حيث الأنموذجات النّظريّة أو الفكر؛ ففي حين أنّه من المهمّ أن يستند عمل العدالة الاجتماعيّة التّطبيقيّ إلى الأطر النّظريّة؛ فإنّ من المهمّ بالقدر ذاته أن تقدّم هيئة التّدريس للطّلاّب **طرقاً عمليّة** لتنفيذ مُبادَرات العدالة الاجتماعيّة؛ وأيضاً أن تُوفّر للطّلاّب وأعضاء هيئة التّدريس **مساحة** لمُناقَشَة التّحدّيات الحقيقيّة للغاية لهذا النّوع من العمل.

لذلك تناقش هذه الورقة كلاًّ من الاهتمامات النّظريّة والعمليّة لدمج عمل العدالة الاجتماعيّة في برنامج تدريبيّ في علم النّفس التّطبيقيّ.

وسنبدأ أوّلاً بوصف مناهج ونظريّات العدالة الاجتماعيّة القائمة التي يمكن أن تستند إليها الأمثلة العمليّة، ونحن نركّز بشكل أساسيّ على التّدريب العمليّ (الخبرات التي يقدّم فيها الطّلاّب خدمات سريريّة مباشرة) والخبرات القائمة على الفصل، لأنّ هذه بشكل عامّ هي من الأنشطة الرّئيسة التي يشارك فيها

(1) Vera & Speight, 2003.

طلاّب الدّكتوراه في برامج علم النّفس الإرشاديّة. وسنقدّم بعد ذلك مثالين عمليّين لكيفيّة دمج أجندة العدالة الاجتماعيّة في برنامج الدّكتوراه في علم النّفس الإرشاديّ والتّحدّيات التي واجهها كلّ من أعضاء هيئة التّدريس والطّلاّب نتيجة لمُحاوَلة تنفيذ تجارب العدالة الاجتماعيّة هذه.

## مُقاربات العدالة الاجتماعيّة

### العدالة الاجتماعيّة في علم النّفس التّطبيقيّ:

جادل Vera & Speight (2003) في أنّه لكي يلتزم علماء النّفس بأجندة التّعدّديّة الثّقافيّة، يجب عليهم أيضاً الالتزام بالعدالة الاجتماعيّة، فالعدالة الاجتماعيّة ليست مُجرّد موقف أيديولوجيّ يتمّ من خلاله تصفية الأعمال الإكلينيكيّة والتّعليميّة والبحثيّة! بل إنّها مرتبطة أيضاً بالسّلوكات التي تشكّل عمل العدالة الاجتماعيّة. وبينما ندرك أنّ هناك العديد من التّعريفات المختلفة للعدالة الاجتماعيّة والعمل الذي يشكّل العدالة الاجتماعيّة، فإنّ التّركيز على هذه المقالة يتماشى مع تطبيق (Goodman et al. (2004 لعمل العدالة الاجتماعيّة لإرشاد علماء النّفس حيث يقول: نحن نتصوّر عمل العدالة الاجتماعيّة لإرشاد علماء النّفس بوصفها منحة دراسيّة وعملاً مهنيّاً مُصمّماً لتغيير القيم المُجتمعيّة والبنى والسّياسات والمُمارَسات بحيث تكتسب المَجموعات المَحرومة أو المُهمّشة وصولاً متزايداً إلى أدوات تقرير المصير هذه.[1]

وإضافة إلى ذلك، نحن ندرك أنّ هذا النّوع من العمل يجب أن يتمّ في إطار أوسع لتوسيع أعمال استشارة علماء النّفس. وقد كتب Vera & Speight: لا

(1) p.795

تمكن مُعالجَة قضايا العدالة الاجتماعيّة من خلال العلاج وحده.[1] ويركّز منظور العدالة الاجتماعيّة على الاهتمامات المُجتمعيّة، بما في ذلك قضايا المُساواة وتقرير المصير والتّرابط والمسؤوليّة الاجتماعيّة.[2] ويجادل كلّ من Vera & Speight كذلك في أنّ إحدى الطّرق الرّئيسة التي يمكن لعلماء النّفس من خلالها دمج العدالة الاجتماعيّة في علم النّفس الإرشاديّ؛ **هي تدريب الجيل القادم من محترفي علم النّفس الاستشاريّين بوصف ذلك عوامل تغيير للعدالة الاجتماعيّة**. كما يقدّمان بعض الاقتراحات لإنجاز هذا التّدريب، إذ يقترحان أنّ علماء النّفس الإرشاديّ في الأوساط الأكاديميّة قد يرغبون في استخدام خبرات التّعلّم القائمة على الخدمة في الدّورات وفرص التّدريب العمليّ الفريدة لمُساعَدة الطّلاّب على التّعاون مع المُجتمَعات وتوسيع فهمهم لعمل عالم النّفس في المُجتمع. وجادلا كذلك في أنّ هذه التّجارب يجب أن تكون مُصمّمة لتلبية حاجات المُجتمع واهتماماته.

ويشبه هذا الاقتراح البحث في التّدريب العمليّ متعدّد الثّقافات وعلاقته بزيادة كفاءة المتدرّب متعدّد الثّقافات.[3] فعلى سبيل المثال، فإنّه من أجل زيادة الكفاءة متعدّدة الثّقافات بين المتدرّبين، أنشأ أعضاء هيئة التّدريس في برامج الإرشاد النّفسيّ برامج تدريبيّة تركّز على الثّقافات المتعدّدة، وتمتدّ هذه البرامج إلى ما وراء الأيديولوجيّة مثل مُناقَشَة التّعدّديّة الثّقافيّة باختصار في دورات مختلفة، وتتضمّن عنصراً تدريبيّاً فعليّاً حيث يعمل الطّلاب مباشرة مع مَجموعات متنوّعة. ومع ذلك، تتطلّب هذه الأنواع من الخبرات الموارد الماليّة والوقت والمُوظّفين،[4] وستحتاج البرامج التي تريد أن تركّز على العدالة الاجتماعيّة أيضاً

(1) Bulhan, 1995

(2) p.254

(3) Fouad, 2006; Gross, 2005; Kaslow, Pate, & Thorn, 2005; Smith, Constantine, Dunn, Dinehar, & Montoya, 2006

(4) Toporek, Liu, & PopeDavis, 2003

إلى استخدام الوقت والمال والموارد من أجل التّركيز على التّدريب على العدالة الاجتماعيّة. ومن المهمّ أن تنظر البرامج الأكاديميّة أيضاً في كيفيّة تأثير هذا التّركيز على تدريبهم وربّما على الهويّة المهنيّة بوصفهم مرشدين، ومتخصّصين في علم النّفس.[1]

وقبل أن يبدأ التّدريب العمليّ الفعليّ للعدالة الاجتماعيّة من المهمّ بذات القدر للطّلاّب فهم معنى وآثار العدالة الاجتماعيّة نظريّاً وكذلك تطبيق النّظريّة على المُمارَسة. وقد تمّ دمج أنموذجات عمليّة للعدالة الاجتماعيّة في علم نفس المُجتمع وبرامج العمل الاجتماعيّ منذ بداية هذه البرامج، ويمكن أن تكون بمنزلة أنموذجات جيّدة لبرامج علم النّفس الارشاديّ، وإضافة إلى ذلك، هناك أيضاً عدد من الأمثلة عن المُمارَسات التّربويّة المُستمدّة من الأدبيّات التّربويّة النّسويّة ومتعدّدة الثّقافات التي تساعد الأكاديميّين في مُساعَدة الطّلاّب في تحديد طبيعة عمل العدالة الاجتماعيّة. وزيادة على ذلك، بدأ علماء النّفس الإرشاديّ في صوغ المزيد من الأطر النّظريّة المُوجّهَة نحو المُمارَسة لمُساعَدة برامج التّدريب في مُساعَدة الطّلاّب في فهم المبادئ التي تقوم عليها فلسفة العدالة الاجتماعيّة.

### تدريب العدالة الاجتماعيّة وعلم التّربية:

وُجدت في الثّلاثين عاماً الماضية مَجموعة متنوّعة من الأساليب التّربويّة متعدّدة الثّقافات والنّسويّة التي تمّ استخدامها لتعليم الطّلاّب حول التّنوّع والقمع والعدالة الاجتماعيّة،[2] وكانت هذه الأساليب بمنزلة أطر نظريّة مهمّة للمدرّسين لتنفيذ برامج العدالة الاجتماعيّة في الفصول الدّراسيّة الخاصّة بهم

(1) على التّوالي:

)(Liu & Toporek, 2004 (Toporek & Liu, 2001

(2) Enns & Forrest, 2004

وللتّأكيد على ما يلي:

(أ) التّعلّم الشّامل القائم على زيادة الوعي والضّمير (على سبيل المثال، الوصول إلى الوعي بالقمع واستخدام هذا الوعي لتعليم وتمكين الآخرين) واستخدام طرق التّدريس المُصمّمة لبناء روابط بين التّجربة الشّخصيّة والقضايا الاجتماعيّة.

(ب) الاعتماد على أساليب المُساواة مثل التّعلّم التّشاركيّ والحوار والتّفكير الذّاتيّ.

(ج) مُحاوَلة مُعادَلة عدم المُساواة في السّلطة في علاقة المعلّم ـ الطّلاّب وديناميّات الفصل الدّراسيّ.[1]

وكان علم نفس المُجتمع أيضاً نشطاً في أجندة العدالة الاجتماعيّة منذ بدايتها.[2] وقد حدّد اثنان من علماء النّفس المُجتمعيّين في الآونة الأخيرة[3] نهج علم النّفس النّقديّ الذي يركّز على مُساعَدة الطّلاّب في التّعرّف على القضايا الاجتماعيّة داخل الفصل الدّراسيّ، وأيضاً لاستخدام المَشروعات الصّفّيّة لتعزيز المُواطَنة والنّشاط. ويناقش المؤلّفان أيضاً **أهمّيّة التّدريب الميدانيّ**، حيث يتمّ وضع الطّلاّب في مَجموعات متنوّعة من الإعدادات التي تمكّنهم من العمل بشكل تعاونيّ مع المُجتمَعات المحرومة. وبمثل المُقارَبات النّسويّة متعدّدة الثّقافات، يشدّد Prilletensky & Nelson على أهمّيّة وجود الطّلاّب في مكان مُعالَجة عملهم في هذه البيئات، ويحتاج أعضاء هيئة التّدريس إلى توفير بنية وتوجيه لمُساعَدة الطّلاّب في التّفكير في تجاربهم، وتسهيل التّوجيه والإشراف، ومُناقَشة صعوبات الحياة الحقيقيّة والتّحدّيات التي يواجهها الطّلاّب في مُحاولتهم أن

(1) Enns & Forrest, 2004

(2) Moane, 2003

(3) هما: Issaac Prilletensky & Geoffery Nelson 2002

يكونوا وكلاء التّغيير الاجتماعيّ.

## أنموذج العدالة الاجتماعيّة للتّطبيق العمليّ:

حدّد Goodman et al. (2004) ستّة موضوعات مكرورة ظهرت في الأدبيّات متعدّدة الثّقافات التي استُخدمت لتحديد جوهر التّطبيق العمليّ للعدالة الاجتماعيّة في علم النّفس الإرشاديّ. ويركّز هذا التّطبيق على وجه الخصوص على استخدام عدسة العدالة الاجتماعيّة للتّعاون مع مُجتمَعات مختلفة (مثل المدارس الحضريّة وملاجئ العنف المنزليّ، إلخ) لتحسين حياة سكّانها.

فأوّلاً تحديد أهمّيّة فحص الافتراضات والقيم التي نتمسّك بها بوصفنا علماء نفس[1] إضافة إلى فهم كيفيّة تأثير ديناميّات القوّة على التّفاعلات مع العملاء والمُجتمَعات. ويفترض Liu and Pope-Davis (2005) أنّه يجب تصوّر السّلطة شبكة وأنّ الأفراد يتفاوضون باستمرار على السّلطة والامتيازات. ويحتاج الأفراد إلى التّعرّف على الطّرق التي يتمتّعون بها بالامتيازات والفوائد وكيف يمكنهم أيضاً إدامة الاضطهاد في حياتهم. وزيادة على ذلك، فقد وصف Prilleltensky & Nelson (2002) كيف يمكن للسّلطة أن تعمل تحت ستار الحياد، حيث يزعم علماء النّفس غالباً أنّهم محايدون وموضوعيّون؛ ومع ذلك، **فإنّ عدم فهم قوّة الفرد هو الذي يمكن أن يؤدّي إلى الإكراه الخفيّ الذي يؤدّي بذاته إلى حجب الفرص عن مَجموعة من النّاس مع تعزيز رفاهية مَجموعة أخرى.**

والمبدأ الثّاني الذي وصفه Goodman وزملاؤه هو **أهمّيّة تقاسم السّلطة.** والفكرة الأساسيّة وراء تقاسم السّلطة في سياق المُمارَسة النّفسيّة هي أنّ كلا الطّرفين (علماء النّفس والمُجتمَعات المحتاجة) يسهمون في تطوير أو تحسين

(1) Goodman et al. (2004

الجماعة من أجل حلّ المشكلات في سياق العلاقة المُتبادَلة،[1] ويُنظر إلى علماء النّفس في هذا السّياق أنّهم «متعلّمون مشاركون» وليسوا خبراء.[2]

ثالثاً، يناقش Goodman, et al. (2004) أهمّيّة «إعطاء صوت» أو ربّما **تضخيم** أصوات المظلومين بشكل أكثر دقّة. ومن المهمّ في هذا التّضخيم أيضاً أن يُفهم الصّوت في سياق علاقات القوّة التي تبني العرق والجنس والطّبقة الاجتماعيّة،[3] أي من المهمّ دائمًا عند الاستماع وإعطاء الصّوت عكس ودمج الثّقافة والسّياق الذي طوّر منه الشّخص هويّته ونظرته إلى العالم. وقد اقترح Goodman et al. (2004)، أنّ الإعراب عن الرّأي يمكن تحقيقه من خلال **الاقتراب** من المُجتمَعات كما لو كانت عندهم إجابات للمشكلات في مُجتمعهم، لكنّهم يحتاجون إلى المُساعَدة في تنفيذ استراتيجيّات فعّالة للتّعامل مع المشكلات.

وعلى الرّغم من أنّ أفراد المُجتمع قد لا يكونون دائماً على دراية بمكامن القوّة والموارد الخاصّة بهم في التّعامل مع المشكلات إلّا أنّ من المهمّ أن يستخدم علماء النّفس مناهج (مثل الأساليب السّرديّة) التي تستخرج قصصاً حول الطّرق التي حلّ بها أفراد المُجتمع المشكلات في مُحاوَلة للبناء على الاستراتيجيّات الحاليّة وزيادة الكفاءة الذّاتيّة للمُجتمع.

والمبدآن الرّابع والخامس لتطبيق العدالة الاجتماعيّة التي حدّدها Goodman et. al. (2004) يرتبطان ارتباطاً مباشراً بمفهوم «إعطاء صوت». ويُستمدّان من الأدب النّسويّ والمتعدّد الثّقافات لدمج «**رفع الوعي والبناء على مكامن القوّة**» بوصفهما مُكوّنين مهمّين للتّغيير الاجتماعيّ؛

(1) Goodman, et al., 2004

(2) Goodman, et al., 2004

(3) Davis, 1994; Lykes, 1994

وينطوي رفع الوعي على مُساعَدة العملاء في فهم السّياق الذي يعيشون فيه وكيف يمكن للمُؤسّسات المُجتمعيّة الأكبر (مثل تاريخ العنصريّة والسّياسات القمعيّة) أن تسهم في الصّعوبات الفرديّة أو الاضطهاد المُجتمعيّ. وأخيراً، كتب Goodman et al. (2004): «الهدف من تعاوننا ليس تطوير تبعيّة أحاديّة الجانب أو هرميّة قد تجعل المُجتمع أو النّظام عاجزين بمُجرّد مُغادرتنا، ولكن بدلاً من ذلك دعم مكامن القوّة التي ستستمرّ في الازدهار إلى ما بعد مُشاركتنا الصّريحة» (p.807). وبعبارة أخرى، من المهمّ أن «يترك علماء النّفس العمل بأدوات» حتّى يضمن الشّركاء المجتمعيّون استمرار النّموّ والتّمكين لمدّة طويلة تتجاوز مُشارَكة الأطبّاء النّفسيّين.

**العدالة الاجتماعيّة والتّدريب:**

توفّر النّظريّات والفكر المُوضّحة في القسم السّابق إطاراً لمُساعَدة الطّلاّب في فهم الأسس النّظريّة والعمليّة لأجندة العدالة الاجتماعيّة. وعلى الرّغم من أهمّيّة العدالة الاجتماعيّة والدّعوة من النّاحيّة النّظريّة، فإنّ أعضاء هيئة التّدريس والمدرّبين غالباً ما **يعانون من التّطبيق العمليّ** للعدالة الاجتماعيّة في عملهم، وكذلك في **توفير** الخبرات التّدريبيّة «العمليّة» للطّلاّب. وإضافة إلى ذلك، فإنّ دمج فكر العدالة الاجتماعيّة الجديدة يتحدّى مفهومات وجداول أعمال التّدريب الحاليّة. فقد تنشأ المُقاوَمة من:

(أ) الإحباط من قبل العديد من أعضاء هيئة التّدريس الذين لا يعرفون كيف يمكن تحقيق العدالة الاجتماعيّة والدّعوة من دون زيادة أعباء المناهج الدّراسيّة الحاليّة.

(ب) عدم معرفتهم كيفيّة مُعالَجَة السّلطة داخل محيطهم الأكاديميّ،[1] لذلك من المهمّ بذات القدر مُعالَجَة بعض الطّرق التي يمكن لأعضاء

(1) Liu & Pope-Davis, 2005

هيئة التّدريس من خلالها العمل ضمن البنية التّحتيّة الأكاديميّة الأكبر لتزويد الطّلاّب بالتّعرّض العمليّ لمُمارَسة العدالة الاجتماعيّة.

## طرق تدريب العدالة الاجتماعيّة

### تعلّم الخدمة:

كانت إحدى الطّرق العمليّة التي حقّق بها أعضاء هيئة التّدريس هدف تضمين العدالة الاجتماعيّة في المناهج الدّراسيّة استخدام تعلّم الخدمة. ويحدّد مركز التّدريس بجامعة أيوا (2005) تعلّم الخدمة بالطّريقة التّالية: «يتمّ تعريف تعلّم الخدمة بأنّه **طريقة تدريس تربط الدّورات الدّراسيّة الأكاديميّة بحاجات المُجتمع واهتماماته.**

وتعلّم الخدمة هو منهج تعليميّ مُعتمد وقابل **للتّكيّف ومتعدّد التّخصّصات يعتمد على التّربية المدنيّة والتّعلّم مدى الحياة والصّرامة الفكريّة** التي تسعى إلى تعميق فهم الطّلاّب لمحتوى الدّورة التّدريبيّة وتُبنى على اهتمام الطّلاّب الحاليّ بالخدمة العامّة من خلال توفير فرص للتّعلّم من خلال التّجربة... دورات تعلّم الخدمة تمكّن الطّلاّب من المعرفة والتّوسّع في التّعلّم في الفصول الدّراسيّة من خلال مُعالجَة حاجات المُجتمع واهتماماته، وفهم تجربتهم المُجتمعيّة والتّفكير فيها في سياق تدريبهم الأكاديميّ، والتّعرّف على بنية وأغراض المُنظّمات المُجتمعيّة والعامّة، وفهم وتقدير أعمالهم بوصفهم أعضاء في مُجتمع مدنيّ ومواطنين في دولة ديمقراطيّة».

وتتوافق أهداف تعلّم الخدمة بشكل كبير مع منظور العدالة الاجتماعيّة وتعمل بطرق عديدة على تعريف الطّلاّب بكلّ من النّظرية والبحث، إضافة إلى الطّرق الملموسة للمُشارَكة بشكل أكبر مع المُجتمع الأكبر الذي يضمّ تلك الجامعة. **وتتّفق العديد من أهداف تعلّم الخدمة مع أجندة علم النّفس والعدالة الاجتماعيّة**

**النّقديّة**. فعلى سبيل المثال، تؤكّد منظورات العدالة الاجتماعيّة على حاجة علماء النّفس لتوسيع فهمهم للأفراد والمُمارَسة للتّدخّل خارج المستوى الفرديّ إلى مستويات نظاميّة أكبر (أي المُجتمَعات المحلّيّة أو الحكومة الفيدراليّة). **ويتمثّل أحد الأهداف الرّئيسة لتعلّم الخدمة في ربط الطّلّاب بمُجتمعهم وتحدّي الطّلّاب فعليّاً لتطبيق المعرفة النّظريّة لمُساعَدة الأفراد الذين يعيشون داخل هذا المُجتمع المُحدّد على أيّ مستوى من المستويات النّظاميّة**. إضافة إلى ذلك، يُطلب من الطّلّاب التّفكير باستمرار في تجاربهم بطريقة تساعدهم في فهم أهمّيّة العدالة الاجتماعيّة.

وهناك بعض الأدلّة التي تشير إلى أنّ برامج تعلّم الخدمة التي تدمج التّعلّم الأكاديميّ والخدميّ من خلال التّفكير المستمرّ تعزّز تطوير المعرفة والمهارات والقدرات المعرفيّة الضّروريّة للطّلّاب للتّعامل مع تعقيد القضايا الاجتماعيّة التي تؤثّر في المواطنين.[1] وإضافة إلى ذلك، يؤكّد Eyler أنّ الدّراسات القليلة التي أُجريت حول تأثير تعلّم الخدمة على المُجتمَعات تشير إلى أنّ شركاء المُجتمع يقدّرون بشكل عامّ الخدمة التي يقدّمها الطّلّاب.

**الخبرات العمليّة الفريدة:**

وتوجد طريقة أخرى يمكن أن تدمج بها برامج علم النّفس الإرشاديّ وتوفّر الخبرة العمليّة بالعدالة الاجتماعيّة من خلال تطوير الخبرات العمليّة الفريدة. فعلى سبيل المثال، خلق فرص التّدريب العمليّ التي تقدّم خدمات للسّكّان المحرومين أو التي تركّز على مُبادَرات السّياسة العامّة. ولم تستكشف الأدبيّات النّظريّة والتّجريبيّة الموجودة في الوقت الحاضر **العلاقة** بين العدالة الاجتماعيّة وخبرات التّدريب العمليّ في برامج تدريب علم النّفس التّطبيقيّ.

وقد قدّمت المنحة الدّراسيّة الحديثة في مجال العدالة الاجتماعيّة مُبادَرات

(1) Eyler, 2002

نظريّة وعمليّة ممتازة لمُساعَدة علماء النّفس الارشاديّ في تحقيق العدالة الاجتماعيّة في العمل التّطبيقيّ.[1] ونحاول في القسم التّالي البناء على هذه المُبادَرات السّابقة من خلال مُناقَشَة مثالين عمليّين ملموسين لتنفيذ مُبادَرات العدالة الاجتماعيّة في خبرات التّدريب اليوميّة لطلاّبنا. وتركّز هاتان التّجربتان الموصوفتان في القسم التّالي على **تكامل العدالة الاجتماعيّة** ضمن مُكوّنات التّدريب الحاليّة، ومن ثمّ، فهي طريقة عمليّة نسبيّاً لإدخال تأثير الفقر والعنصريّة والطّبقيّة وما إلى ذلك في الطّلاّب؛ وإضافة إلى ذلك، توفّر طريقة يمكن للطّلاّب من خلالها المُشارَكة بنشاط في جهود التّغيير على مستوى النّظام المُصغّر.

## أمثلة عمليّة للتّدريب على العدالة الاجتماعيّة

### التّدريب العمليّ على مأوى المُشرّدين:

يشكّل مأوى المُشرّدين مثالاً لمُمارَسات العدالة الاجتماعيّة في جامعة أيوا. وقد نشأ التّدريب العمليّ لإيواء المُشرّدين من الاهتمامات البحثيّة لعضو هيئة التّدريس؛ وقد تناول بحث عضو هيئة التّدريس الفقر والطّبقة الاجتماعيّة والطّبقيّة واهتماماته بالعدالة الاجتماعيّة. وتُعدّ فرصة مأوى المُشرّدين مهمّة للمُناقَشَة **لأنّها توضّح العلاقة بين البحث والمُمارَسة ضمن برنامج تدريبيّ.** ويرتبط اهتمام عضو هيئة التّدريس بالعدالة الاجتماعيّة والتّشرّد والقدرة على توفير الإشراف المناسب، وسيكون من الصّعب على برنامج تدريبيّ توفير فرصة العدالة الاجتماعيّة هذه من دون القدرة على توفير الدّعم الإضافيّ اللاّزم للتّدريب العمليّ (أي الإشراف).

ويوفّر مأوى المُشرّدين أيضاً للطّلاّب فرصة للانخراط في العمل الاجتماعيّ ليس على مستوى الفرد والمُجتمع من خلال الخدمة المُباشرة للعملاء الأفراد

---

(1) Toporek & Liu, 2001; Goodman, et al., 2004

ولكن أيضاً من خلال الدّعوة للعملاء في مختلف الوكالات. ويتعرّض المتدرّبون أيضاً إلى القضايا الوطنيّة والاجتماعيّة التي تركّز على الإسكان والفقر على سبيل المثال.

لذلك، فإنّ المُناقَشَات داخل الفصل حول الفقر، تُكوّن من ذوي الخبرة داخل الواقع الحيّ، ويساعد الإشراف الطّلاّب في فهم ردود أفعالهم. وعلى سبيل المثال، غالباً ما يكون التّشرّد مكان تقاطع بين أنواع الاضطهاد المُتعدّدة مثل الطّبقة الاجتماعيّة والطّبقيّة والعرق والعنصريّة والتّمييز على أساس الجنس. وبالنّسبة للعديد من الطّلاّب، قد تكون هذه المرّة الأولى التي يتعاملون فيها مع هذه التّقاطعات المُتعدّدة، إضافة إلى امتيازاتهم الخاصّة وأحوالهم وخبراتهم الحياتيّة، فقد يكون العمل في ملجأ المُشرّدين أمراً ساحقاً في البداية.

## التّحدّيات

### منظور الكلّيّة:

كانت أهمّ عقبة من وجهة نظر أعضاء هيئة التّدريس واجهتها في إنشاء مأوى المُشرّدين بوصفها موقعاً عمليّاً هي الجامعة. وقد شعرت الجامعة بأنّ مسؤوليّتها ضمان سلامة الطّلاّب في مأوى المُشرّدين، وكان التّحدّي الذي يجب التّغلّب عليه عند مُناقَشَة التّحفّظات مع المستشار القانونيّ للجامعة؛ يتمثّل في الصّورة النّمطيّة للأفراد المُشرّدين أنّهم **غير مُنتظمين وخطرين** على العلاقات الشّخصيّة. وقد اقترح المستشار القانونيّ من خلال العمل في ظلّ هذا الافتراض **إجراء الإرشاد في أماكن مفتوحة وتجاهل السّرّيّة؛ وتزويد الطّلاّب دائماً بمشرفين**، وتكون هذه مسؤوليّة مأوى المُشرّدين. وقد وافقت الجامعة من خلال المُناقَشَات والتّأكيدات المختلفة على تنظيم ملجأ المُشرّدين مثل أيّ موقع تدريب عمليّ آخر مع إعطاء الأولويّة لخدمات الصّحّة العقليّة وسرّيّة العميل.

**منظور الطّالب:**

إنّ التّحدّيات الرّئيسة بالنّسبة للطّالب في إكمال التّدريب العمليّ في هذا الموقع عديدة، وتشتمل على عدم وجود غرفة مُخصّصة للعلاج النّفسيّ؛ والطّبيعة غير التّقليديّة للموقع وإعادة تعريف العلاج النّفسيّ لتلبية حاجات السّكّان الذين يخدمهم الملجأ. وعلى الرّغم من الحاجة الواضحة للخدمات النّفسيّة في الملجأ، إلّا أنّه لا توجد مساحة مُخصّصة لإجراء العلاج النّفسيّ التّقليديّ (لقاء وجهاً لوجه في غرفة العلاج خلف الأبواب المُغلقة) أو مقدّم رعاية الصّحّة العقليّة بين المُوظّفين، وتُستخدم مكاتب المُوظّف في جلسات العلاج النّفسيّ عندما لا يكون المُوظّف حاضراً، ولا توجد إرشادات مُحدّدة لجدولة جلسات العلاج النّفسيّ، وسرعان ما يتّضح أنّ اتّباع الأنموذج التّقليديّ للعلاج النّفسيّ (أي الاجتماع مرّة واحدة في الأسبوع، لمدّة 50 دقيقة، خلف الأبواب المُغلقة) لا يصلح لهذا الإعداد!

وقد يتمّ تقديم خدمات العلاج النّفسيّ في مساحة المكتب في غرفة المقيم في الخارج على الشّرفة أو أثناء تحضير المقيم لوجباته. ويتطلّب تعريف العلاج النّفسيّ كما تمّ تعلّمه في الدّورات الدّراسيّة إعادة تعريفه في هذا الموقع. ولمّا كان من الصّعب ضمان استمرار جلسات العلاج النّفسيّ بسبب طول مدّة إقامة المقيم في الملجأ، وكذلك جدول المقيم الذي قد يتغيّر بسبب فرصة العمل مقابل المال؛ **ومن ثمّ، يصبح من الصّعب تحديد أهداف حتّى قصيرة المدى للعلاج، حيث يُنظر إلى كلّ جلسة أنّها الأخيرة.** لذلك، يشتمل العلاج النّفسيّ في الملجأ على التّحدّث والتّعاطف مع أحد المقيمين، واللّعب مع الأطفال أو قراءة قصّة عليهم، ومُساعَدة السّكّان في كتابة خطاب، أو البحث عن وظيفة، وتقديم الدّعم للسّكّان وكونهم مناصريهم أثناء انتقالهم إلى وكالات أخرى (مثل المرافق السّكنيّة طويلة الأجل للأفراد المُصابين بمرض عقليّ مزمن) أو برامج (برامج

يوميّة للمرضى الخارجيّين للتّعامل مع الأمراض العقليّة المزمنة وبرامج إعادة التّأهيل المهنيّ). ويحظى التّسلسل الهرميّ للحاجات عند Maslow (1970) بالأولويّة في هذا الموقع، حيث يكافح السّكّان لتلبية حاجاتهم الأساسيّة من الطّعام والمأوى والملبس، ومن ثمّ، ينصبّ تركيز العلاج النّفسيّ على مُساعَدة السّكّان في العثور على الموارد المناسبة لتلبية هذه الحاجات إضافة إلى تزويد السّكّان بالتّعاطف والدّعم.

ويؤدّي طالب التّدريب العمليّ في الملجأ أعمالاً مُتعدّدة، بمن في ذلك المختصّون في علم النّفس أثناء التّدريب، ومدير الحالة، والمتدخّل في الأزمات، والمقيّم والمورّد للمصادر المناسبة، بينما يكون أيضاً عضواً في مُجتمع المأوى والمُشارَكة في الأنشطة اليوميّة بما في ذلك المُساعَدة في الإعداد والتّنظيف بعد العشاء. **وتمثّل الطّبيعة غير التّقليديّة لهذا الموقع تحدّياً للطّلّاب العمليّين حيث يتعلّمون التّكيّف مع الغموض والتّوفيق بين أعمالهم المتعدّدة في الموقع.** ويشكّل هذا التّحدّي قوّة المأوى وجانباً مجزياً لإكمال التّدريب العمليّ في هذا الموقع؛ ويقوم هذا الموقع بإعادة التّفكير في التّعريفات التّقليديّة للعلاج النّفسيّ، ويسمح له بأن يكون أكثر إبداعاً في تقديم الخدمة، كذلك يعرّض الطّلّاب لسكّان يعانون من ضغوط نفسيّة كبيرة ويفتقرون إلى الوصول إلى خدمات وموارد الرّعاية الصّحّيّة. ويُعدّ التّدريب العمليّ على العلاج النّفسيّ في مأوى المُشرّدين إحدى الطّرق العمليّة لدمج العدالة الاجتماعيّة في علم النّفس التّطبيقيّ ويساعد الطّلّاب في فهم الطّرق غير التّقليديّة للوصول إلى الخدمات وتقديمها للسّكّان المحرومين.

### دورة التّدخّل المهنيّ:

تُعدّ التّدخّلات المهنيّة في برنامج علم النّفس الإرشاديّ بجامعة أيوا بمنزلة دورة تمهيديّة في التّطوير الوظيفيّ وعلم النّفس المهنيّ والاستشارات والتّدخّلات

المهنيّة. وعادة ما تكون الدّورة التّدريبيّة الوحيدة وفي أكثر الأحيان هي الوحيدة التي تعرض للتّطوير الوظيفيّ والمشورة التي يتمتّع بها الطّلاّب في البرنامج. وقد تمّ في كلّيّة بوسطن بالاعتماد على العمل الأنموذجيّ لـ Goodman & colleagues (2004) لتحويل هذه الدّورة إلى دورة تعلّم الخدمة. وقد اعتقدت هيئة التّدريس في أنّ هذا الفصل كان متوافقاً مع أهداف تعلّم الخدمة ومنظور العدالة الاجتماعيّة، حيث بدأ علم النّفس المهنيّ والارشاد المهنيّ من عمل Frank Parsons الذي قدّم المُساعَدة المهنيّة للشّباب والمهاجرين أوائل القرن العشرين. وناقش العديد من المؤلّفين كيف أنّ العمل المبكر لـ Frank Parsons كان الجذور الأوّليّة للعدالة الاجتماعيّة في علم النّفس المهنيّ.[1]

وكانت أهداف هذه الدّورة بناء على هذا العمل وعمل الآخرين في كلّيّة بوسطن التّالية:

**(1)** تعريض الطّلاّب لمَنظورات العدالة الاجتماعيّة في الإرشاد المهنيّ وأدب علم النّفس المهنيّ.

**(2)** تعريض الطّلاّب لنظريّات علم النّفس المهنيّ والتّطوّريّ الوظيفيّ وتقنيات التّقييم مع مُناقَشَة قابليّة تطبيقها في الوقت ذاته لتعزيز أجندة العدالة الاجتماعيّة.

**(3)** تزويد الطّلاّب بتجربة تعاونيّة يعملون فيها مع وكالة مُجتمعيّة للمُشارَكة في تجربة العدالة الاجتماعيّة التي أفادت وكالات المُجتمع المحلّيّ.

**(4)** تطوير مَجموعة من المحتويات المتعلّقة بالعمل الذي أكملوه في الدّورة بما في ذلك مُلخّصات عاكسة لتجربتهم وتقرير عن أنشطتهم داخل المُجتمع وكالة.

---

(1) Blustein, 2006; Petersen & Gonzalez, 2005

## مدخل إلى العدالة الاجتماعيّة وعلم النّفس المهنيّ

قبل أن يتعرّف الطّلاّب على موضوع العدالة الاجتماعيّة، طُلب منهم كتابة مُوجز في (2-1 صفحة) يوضّح تعريفهم الشّخصيّ للعدالة الاجتماعيّة والتّكهّن بعمل علماء النّفس المهنيّ في هذا التّعريف، وطُلب منهم وضع هذه الورقة في محفظتهم تحت عنوان «فلسفتي الأوّليّة للعدالة الاجتماعيّة».

وقد تعرّف الطّلاّب في الأسابيع القليلة الأولى من الفصل (الأسابيع 4-2) على الكتابات المعاصرة حول العدالة الاجتماعيّة في علم النّفس الإرشاديّ والتّطوير الوظيفيّ. وقرؤوا أعمال العديد من المنظّرين والمؤلّفين الذين تبنّوا منظور العدالة الاجتماعيّة، وكذلك قرؤوا بعض القضايا الخلافيّة التي تحيط بهذا المَنظور. وشاركوا أيضاً خلال هذه الأسابيع القليلة الأولى في **نقاش مُنظّم** تضمّن مُناقَشَة إيجابيّات وسلبيّات عمل العدالة الاجتماعيّة في علم النّفس المهنيّ إضافة إلى مزايا وعيوب أن تصبح عامل تغيير اجتماعيّ. وتمّ تقسيم الطّلاّب إلى مَجموعتين، **واتّخذت كلتا المَجموعتين موقفاً معاكساً للتّدريب في مجال العدالة الاجتماعيّة** (سواء كان إيجابيّاً أو سلبيّاً) وتمّ طرح أسئلة وسيناريوهات للنّقاش حول تعريف العدالة الاجتماعيّة بما في ذلك القيم والقضايا السّياسيّة والأخلاقيّة والمواقف والموارد ووجهات نظر التّدريب واستدامة مُبادَرات العدالة الاجتماعيّة، وكان الهدف من النّقاش تعزيز التّفكير النّقديّ حول الأعمال والامتيازات والقيم وجدوى علماء النّفس المهنيّ المنخرطين في مُبادَرات العدالة الاجتماعيّة.

### النّظريّات المهنيّة والعدالة الاجتماعيّة:

ركّزت الأسابيع القليلة التّالية من الدّورة على نظريّات التّطوير الوظيفيّ،

وهي نظريّات السّمات والنّظريّات النّمائيّة ونظريّات التّعلّم الاجتماعيّ والنّظريّات السّياقيّة، وتمّ تقديم كلّ من تلك النّظريّات بحيث أُتيحت الفرصة للطّلاّب للمُشارَكة في التّدريبات التّجريبيّة التي ساعدتهم في تحديد كيفيّة إسهام كلّ نظريّة أو كيف يمكن استخدامها من منظور العدالة الاجتماعيّة؛ وتضمّنت هذه التّمارين تطبيق النّظريّات في دراسات الحالة والمُناقَشات المُنظّمة ومقاطع الفيديو والمحاضرين الضّيوف، وتعرّفوا على المنظّرين والعلماء البارزين في كتابات المجال الذي يناقش تكامل نظريّة مُعيّنة مع منظور العدالة الاجتماعيّة.

**الإرشاد المهنيّ (نوع مختلف من الخبرة):**

أُتيحت الفرصة للطّلاّب خلال الجزء الثّالث من الدّورة لأخذ المعرفة النّظريّة والعمليّة التي اكتسبوها وتطبيق ذلك على السّكّان المحرومين، وكانت وكالتان محلّيّتان مهتمّتين بالشّراكة مع المدرّب. وكانت هاتان الوكالتان مهتمّتين بجعل الطّلاّب يساعدون عملاءهم في الأنشطة المتعلّقة بالوظيفة / العمل. وكانت الوكالتان مأوى المُشرّدين (الموصوف مُسبقاً) وبرنامج STAR، وهو برنامج **لإدارة الحالات** يقدّم المُساعَدة للأفراد في مُجتمع الذين انتقلوا من التّشرّد إلى السّكن المستقرّ أو استوفوا عتبة الفقر للخدمات، وطلب موظّفو هاتين المُنظّمتين **أن يجتمع الطّلاّب بشكل فرديّ مع المقيمين والعملاء** لمُساعَدتهم في تلبية حاجات العمل الأساسيّة بما في ذلك تقييم اهتماماتهم وإجراءات البحث عن عمل واستئناف الكتابة وتحديد وسائل النّقل والتّغلّب على العقبات التي يرونها في العثور على وظيفة. وتمّ الاتّفاق على أنّ بداية الانطلاق لهذا التّعاون ستكون مُطالَبة الطّلاّب **بقضاء ثلاث ساعات** مع المقيمين أو العملاء (ساعة واحدة في الأسبوع لمدّة ثلاثة أسابيع). ويعتقد المُوظّفون في أنّه بالنّظر إلى الطّبيعة المُؤقّتة لسكّان وعملاء مأوى المُشرّدين وبرنامج STAR، فإنّ أفضل استخدام لوقت الطّلاّب سيكون قادراً على مُساعَدة العملاء والمقيمين في التّغلّب على

المشكلات الأوّليّة التي يواجهونها عند مُحاوَلة العثور على عمل ثابت.

وتمّ خلال المدّة المُتبقّية من الدّورة توفير الوقت للطّلاّب لمُناقَشَة عملهم في مأوى المُشرّدين وبرنامج STAR، **وناقشوا بصراحة التّحدّيات والمكافآت والإحباطات التي عانوا منها**. فعلى سبيل المثال، ناقش الطّلاّب حاجتهم إلى التّحلّي بالمرونة وتعديل المعلومات التي حصلوا عليها لتلائم حاجات هذا المُجتمع، كما تمّ تعريفهم بالنّضال الحقيقيّ الذي يمكن أن يحدث عندما يشرع المرء في عمل مرتبط بالعدالة الاجتماعيّة. فعلى سبيل المثال، واجهوا مشاعر الشّكّ وعدم الثّقة من سكّان مأوى المُشرّدين، كذلك واجهوا مشكلات في الجدولة والإحباط بسبب محدوديّة الموارد المُتاحة للمشرّدين.

وقد طُلب في نهاية الدّورة من الطّلاّب إعادة كتابة ورقة فلسفة العدالة الاجتماعيّة الخاصّة بهم مع وضع تجاربهم الجديدة في الاهتمام، **ولقد فكّروا بشكل نقديّ في مواقفهم الأوّليّة وقاموا بتعديلها وفقاً للتّجارب مع إمّا برنامج مأوى المُشرّدين أو برنامج STAR**. وناقش العديد من الطّلاّب التّحدّيات والإحباطات التي واجهوها وتمكّنوا من مُقارَنة ذلك بخبراتهم العمليّة في خدمة الاستشارة الجامعيّة (كان الطّلاّب يشاركون أيضاً في وقت واحد في تدريبهم العلاجيّ الأوّل في خدمة الإرشاد الجامعيّ).

## تحدّيات التّدريب المهنيّ

### منظور الكلّيّة:

كانت هناك أيضاً بعض التّحدّيات الواقعيّة والعمليّة للغاية لإعداد هذه التّجربة من منظور أعضاء هيئة التّدريس، وكان **تحقيق التّوازن** بين الصّرامة الأكاديميّة وجزء الخدمة من الدّورة بالتّأكيد أحد القضايا الرّئيسة التي نشأت. وقد كان الوقت عاملاً آخر، حيث استغرق الأمر وقتاً وطاقة كبيرين للالتقاء

بالمُنظّمات المُجتمعيّة لتصميم تجربة بشكل تعاونيّ تلبّي حاجات الطّلاّب والمُنظّمات، وكانت هناك العديد من الحالات التي قرّر فيها الكاتب الأوّل تقريباً **عدم مُتابعة** هذه الفرصة بسبب استثمار الوقت الذي صرفه عن الأنشطة الأخرى التي من شأنها أن تكون أكثر انسجاماً مع كسب الحيازة. ومع ذلك، فإنّ القضيّة الأكثر إلحاحاً التي واجهها المؤلّف الأوّل كانت مسألة **استدامة الخدمات**، وكان هذا فصلاً دراسيّاً واحداً استمرّ لمدّة 16 أسبوعاً فقط. لذلك، كانت هناك استدامة محدودة لهذا النّوع من الخدمة، ولا يزال هذا أحد التّحدّيات الرّئيسة في المرّة القادمة التي يتمّ فيها تدريس هذه الدّورة، ويجب إيلاء المزيد من الاهتمام لقضايا الاستدامة والفائدة الفعليّة للخدمات بالنّظر إلى الوقت المَحدود المُخصّص لها.

**منظور الطّالب:**

يُعدّ تعريف العدالة الاجتماعيّة التّطبيقيّة في علم النّفس المهنيّ أو إعداد الإرشاد الوظيفيّ بالنّسبة للطّلاّب قبل العمل مع برنامج STAR، أنموذجيّاً إلى حدّ ما بالنّسبة للمتدرّب في مستويات البداية، ويتمتّع جميع الأفراد بالحقّ في المُساواة، ويجب أن تكون العدالة الاجتماعيّة المُطبّقة بمنزلة **حافز للتّغيير** الذي من شأنه أن يكشف عن طرق اضطهاد النّاس! ويمتلك علماء النّفس المهنيّون الأدوات اللاّزمة لتوفير الفهم والخدمات التي تساعد الأفراد في إيجاد الفرص والدّعم لحياة أفضل. ويحمل علماء النّفس المهنيّون على وجه الخصوص مسؤوليّة توفير المعلومات والإرشادات للعملاء فيما يتعلّق بالتّعليم والخطط المهنيّة والمعلومات حول كيفيّة التّنقّل في النّظام. وفي النّهاية، يرغب أكثر الطّلاّب في أن يتمكّن عملاؤهم من الوصول إلى الفرص والتّعرّف إلى إمكانيّاتهم، وتحقيق الأهداف المُستقبليّة من خلال تطوير اهتماماتهم ودعمهم المهنيّ. وعلى الرّغم من أنّ هذه الآراء الأوّليّة للعدالة الاجتماعيّة في بيئة الإرشاد المهنيّ نبيلة وجديرة

بالاهتمام، إلّا أنّ الطّلاّب غالباً ما يدركون أنّ الأدوات التي يمتلكونها ويخطّطون لتنفيذها، (أي التّدخّلات المهنيّة) **ليست دائماً مُناسبة** على الفور.

ومن خلال التّجارب الحقيقيّة لتنفيذ تدخّلات العدالة الاجتماعيّة، غالباً ما **يعيد** الطّلاّب تقييم وجهات نظرهم حول العدالة الاجتماعيّة. فعلى سبيل المثال، أدرك المؤلّف الرّابع أنّ أحد المُكوّنات المهمّة للعدالة الاجتماعيّة هو **الكفاءة الذّاتيّة**، حيث إنّها تؤثّر في قدرة الفرد على التّفكير في التّغيير. واعترف بالعديد من **الحواجز** التي يجب أخذها في الاهتمام والتّعامل معها. وكانت بادئ ذي بدء: حواجز النّقل، والمهمّات التي يتعيّن إكمالها، والأحوال المعيشيّة غير المستقرّة، وقضايا العلاقات، والأعباء والالتزامات الماليّة، وسوق عمل مخيفة لأولئك الذين لهم تاريخ عمل أقلّ من الأمثلة. وقد أثّر التّخوّف من مستقبل مجهول والوصول المَحدود إلى الخدمات في العديد من الفكر التي تمّت مُناقَشَتها مع العملاء في مركز تجاريّ مفتوح مهجور! وزيادة على ذلك، لم يكن العديد من الأفراد على دراية بالتّشجيع الدّاعم وكانوا يجدون صعوبة في الشّعور بالفاعليّة تجاه تطلّعاتهم.

وقد تأمّل المؤلّف الرّابع في هذه التّجربة ووصل إلى عدّة استنتاجات هي:

أوّلاً: على الرّغم من أنّ الدّعم والتّشجيع كانا مكوّنين أساسيّين في العمل مع العملاء، إلّا أنّه كان من المهمّ المُوازَنة بين مثاليّة المعالِج والحال الواقعيّة للعميل والسّياق.

ثانياً: من المهمّ بالنّسبة للعملاء التّعرّف على العوائق المُتصوّرة وقبولها والعمل مع العملاء لإيجاد طرق بديلة للنّجاح. وكان أحد الخيارات ربط العملاء بموارد المُجتمع وتثقيف العملاء حول أفضل السّبل للتّنقّل بين هذه الموارد.

# المُلخّص والاستنتاجات

كان التّركيز في هذه المقالة على تقديم أمثلة على فرص التّدريب الإكلينيكيّ التي يمكن للطّلاّب المُشارَكة فيها لتطوير توجّههم نحو العدالة الاجتماعيّة ليصبحوا مُؤهّلين على مستوى تعدّد الثّقافات. ويوضّح مثالا مأوى المُشرّدين ودورة التّدخّلات المهنيّة الطّرق المُحتملة التي يمكن بها غرس العدالة الاجتماعيّة في تدريب الدّكتوراه لطلاّب علم النّفس الإرشاديّ.

وكما ذكرنا مُسبقاً، كانت هناك بعض القضايا المتعلّقة بتنفيذ هذين البرنامجين، وكان التّأمين والمسؤوليّة الجامعيّة إحدى القضايا التي واجهتها في بداية إنشاء التّدريب العمليّ في ملجأ المُشرّدين. وقد واجه المعلّم ضمن فصل الإرشاد المهنيّ مشكلة مُحاوَلة المُوازَنة بين الصّرامة الأكاديميّة وتعلّم الخدمة. وهذه واحدة من المشكلات الرّئيسة التي تواجه أعضاء هيئة التّدريس الذين يرغبون في توفير فرص تعلّم الخدمة لطلاّبهم، ويأتي ضمن هذا النّوع من التّعلّم في الفصول الدّراسيّة التّحدّي المستمرّ المتمثّل أيضاً في عدم إعطاء الطّلاّب انطباعاً بأنّ دورة تعلّم الخدمة هي دورة تدريبيّة «سريعة» أو أنّها ليست صارمة أكاديميّاً ولا تحدّياً فكريّاً. وهناك مشكلة أخرى، هي أنّ أعضاء هيئة التّدريس قد يرغبون في زيادة فرص العدالة الاجتماعيّة للطّلاّب، لكنّهم يخشون أن يؤدّي ذلك إلى زيادة عبء العمل الخاصّ بهم إلى جانب إضافة مناهج علم النّفس الإرشاديّ المكتظّة بالفعل. ولا تتمثّل إحدى طرق مُعالَجة هذا الأمر في زيادة عدد الدّورات أو السّاعات التي يجب على الطّلاّب الالتزام بها في برنامج ما، بل التّفكير بطريقة غير تقليديّة فيما يعنيه تدريب الدّكتوراه وكيفيّة إجرائه.

وهناك قضيّة إضافيّة تتمثّل في التّغيير المنهجيّ الأوسع، وفي حين إنّ المثالين اللّذين تمّت مُناقَشَتهما يوفّران أساساً لتدريب الطّلاّب وتعريضهم لأمثلة من الحياة الواقعيّة لتنفيذ مُثُل العدالة الاجتماعيّة، فإنّ هذه التّجارب العمليّة لا تحقّق خططاً أكثر جذريّة للعدالة الاجتماعيّة تتمثّل في تغيير الأنظمة أو البنى التي تدعم القمع وعدم المُساواة. ومن المهمّ أن ندرك أنّ فلسفة العدالة الاجتماعيّة الحقيقيّة ستدرّب الطّلاّب في ذات الوقت وتوفّر فرصاً للمُشارَكة في هذا النّوع من التّغيير المنهجيّ. ويشارك برنامج علم النّفس الاستشاريّ بجامعة أيوا حاليّاً في مُحاوَلة إيجاد طرق يمكن من خلالها القيام بذلك من خلال إنشاء برامج مُستدامة وجعل الطّلاّب أكثر انخراطاً في الأبحاث التي يمكن أن تؤثّر في السّياسة العامّة بشأن قضايا مثل التّشرّد والفقر والتّعليم. إضافة إلى ذلك، أنشأ الطّلاّب أيضاً مُبادَرات العدالة الاجتماعيّة الخاصّة بهم داخل البرنامج والتي تصل إلى المُجتمع؛ وفي حين إنّه من الصّعب في بعض الأحيان مُحاوَلة دمج التّدريب السّريريّ والبحثيّ الجيّد مع أجندة العدالة الاجتماعيّة، إلّا أنّه يمكن تحقيق ذلك من خلال دمج العدالة الاجتماعيّة مع الخبرات الحاليّة التي يشارك فيها الطّلاّب وأعضاء هيئة التّدريس.

## المراجع

Adams, J. S. (1965). Inequity in social exchange. In: L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 2, pp. 267-299). New York: Academic Press.

Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil.* New York, NY: Viking Press.

Ariely, D. (2012). *The (honest) truth about dishonesty: How we lie to everyone-especially ourselves.* New York: HarperCollins.

Atran, S., Axelrod, R., & Davis, R. (2007). Sacred barriers to conflict resolution. *Science, 317,* 1039-1040.

Axelrod, R., & Hamilton, W. D. (1981). The evolution of cooperation. *Science, 211,* 1360- 1396.

Ayal, S., & Gino, F. (2012). Honest rationales for dishonest behavior. In M. Mikulincer & P. R. Shaver (Eds.), *The Social Psychology of Morality: Exploring the Causes of Good and Evil* (pp. 149-166). Washington, DC: American Psychological Association.

Balliet, D., Mulder, L. B., & Van Lange, P. A. M. (2011). Reward, punishment, and cooperation: A meta-analysis. *Psychological Bulletin, 137,* 594-614.

Balliet, D., Parks, C. D., & Joireman, J. (2009). Social value orientation and cooperation: A meta-analysis. *Group Processes and Intergroup Relations, 12,* 533-547.

Bandura, A. (1999). Moral disengagement in the perpetration of inhumanities. *Personality and Social Psychology Review, 3,* 193-209.

Bandura, A. (2002). Selective moral disengagement in the exercise of moral agency. *Journal of Moral Education, 31,* 101-119.

Batson, C. D., & Shaw, L. L. (1991). Evidence for altruism: Toward a pluralism of prosocial motives. *Psychological Inquiry, 2*, 107-122.

Batson, C. D., Ahmad, N., & Lishner, D. (2009). Empathy and altruism. In C. R. Snyder & S. J. Lopez (Eds.), Oxford Handbook of Positive Psychology, 2nd Edition (pp. 417-426). New York: Oxford University Press.

Batson, C. D., Kobrynowicz, D., Dinnerstein, J. L., Kampf, H. C., & Wilson, A. D. (1997). In a very different voice: Unmasking moral hypocrisy. *Journal of Personality and Social Psychology, 72*, 1335-1348.

Batson, C. D., Thompson, E. R., Seuferling, G., Whitney, H., & Strongman, J. A. (1999). Moral hypocrisy: Appearing moral to oneself without being so. *Journal of Personality and Social Psychology, 77*, 525 -537.

Baron, J. (1995). Blind justice: Fairness to groups and the do-no-harm principle. *Journal of Behavioral Decision Making, 8*, 71-83.

Baumeister, R. F. (1997). *Evil: Inside human violence and cruelty.* New York, NY: Henry Holt.

Baumeister, R. F., Bratlavsky, E., Finkenauer, C., & Vohs, K. D. (2001). Bad is stronger than good. *Review of General Psychology, 5*, 323-370.

Bernhard, H., Fischbacher, U., & Fehr, E. (2006) Parochial altruism in humans. *Nature, 442*, 912-915.

Blader, T. R., & Tyler, T. R. (2009). Testing and extending the group engagement model: Linkages between social identity, procedural justice, economic outcomes, and extrarole behavior. *Journal of Applied Psychology, 94*, 445-464.

Bobocel, D. R., Son Hing, L. S., Davey, L. M., Stanley, D. J., & Zanna, M. P. (1998). Justicebased opposition to affirmative

action: Is it genuine? *Journal of Personality and Social Psychology, 75,* 653-669.

Bodenhausen, G. V., & Wyer, Jr., R. S. (1985). Effects of stereotypes on decision making and information-processing strategies. *Journal of Personality and Social Psychology, 48,* 267-282.

Boeckmann, R. J., & Tyler, T. R. (1997). Commonsense justice and inclusion within the moral community: When do people receive procedural protections from others? *Psychology, Public Policy, and Law, 3,* 362-380.

Boehm, C. (2012). *Moral origins: The evolution of virtue, altruism, and shame.* New York, NY: Basic Books.

Bolton, G. E., & Ockenfels, A. (2000). ERC: A theory of equity, reciprocity, and competition. *The American Economic Review, 90,* 166-193.

Brockner, J., DeWitt, R. L., Grover, S., & Reed, T. (1990). When it is especially important to explain why: Affecting the relationship between managers' explanations of a layoff and survivors' reactions to the layoff. *Journal of Experimental Social Psychology, 26,* 389-407.

Brosnan, S. F., & De Waal, F. B. M. (2003). Monkeys reject unequal pay. *Nature, 425,* 297- 299.

Burnette, J. L., McCullough, M. E., Van Tongeren, D. R., & Davis, D. E. (2012). Forgiveness results from integrating information about relationship value and exploitation risk. *Personality and Social Psychology Bulletin, 38,* 345-356.

Carlsmith, K. M., & Sood, A. M. (2009). The fine line between interrogation and retribution. *Journal of Experimental Social Psychology, 45,* 191-196.

Carlsmith, K. M., Darley, J. M., & Robinson, P. H. (2002). Why do we punish? Deterrence and just deserts as motives for

punishment. *Journal of Personality and Social Psychology, 83*, 284-299.

Carlsmith, K., & Darley, J. M. (2008). Psychological aspects of retributive justice. In M. P. Zanna (Ed.), *Advances in Experimental Social Psychology* (Vol. 40, pp. 193-236). San Diego, CA: Elsevier.

Cialdini, R. B., Brown, S. L., Lewis, B. P., Luce, C., & Neuberg, S. L. (1997). Reinterpreting the empathy-altruism relationship: When one into one equals oneness. *Journal of Personality and Social Psychology, 73*, 481-494.

Cohen-Charash, Y., & Spector, P. E. (2001). The role of justice in organizations: A metaanalysis. *Organizational Behavior and Human Decision Processes, 86*, 278-321.

Correia, I., & Vala, J. (2004). Belief in a just world, subjective well-being and trust of young adults. In C. Dalbert & H. Sallay (Eds.), *The justice motive in adolescence and young adulthood: Origins and consequences* (pp. 85-100). London, UK: Routledge.

Cropanzano, R., & Ambrose, M. L. (2001). Procedural and distributive justice are more similar than you think: A monistic perspective and a research agenda. In J. Greenberg & R. Cropanzano (Eds.), *Advances in organizational justice* (pp. 119-151). Stanford, CA: Stanford University Press.

Crosby, F. J. (1982). *Relative deprivation and working women.* New York, NY: Oxford University Press.

Crosby, F. J., Iyer, A., & Sincharoen, S. (2006). Understanding affirmative action. *Annual Review of Psychology, 57*, 585-611.

Dalbert, C. (2001). *The justice motive as a personal resource: Dealing with challenges and critical life events.* New York:

Kluwer Academic/Plenum Publishers.

Dalbert, C. (2009). Belief in a just world. In M. R. Leary & R. H. Hoyle (Eds.), *Handbook of Individual Differences in Social Behavior* (pp. 288-297). New York: Guilford Press.

Darley, J. M., & Pittman, T. S. (2003). The psychology of compensatory and retributive justice. *Personality and Social Psychology Review, 7,* 324-336.

De Cremer, D. (2002). Respect and cooperation in social dilemmas: The importance of feeling included. *Personality and Social Psychology Bulletin, 28,* 1335-1341.

De Cremer, D., & Tyler, T.R. (2005). Managing group behaviour: The interplay between fairness, self, and cooperation. In M. Zanna (Ed.), *Advances in Experimental Social Psychology* (pp. 151-218). New York: Academic Press.

De Cremer, D., Brebels, L., & Sedikides, C. (2008). Being uncertain about what? Procedural fairness effects as a function of general uncertainty and belongingness uncertainty. *Journal of Experimental Social Psychology, 44,* 1520-1525.

De Waal, F. B. M. (1996). *Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals.* London, UK: Harvard University Press.

Deutsch, M. (1975). Equity, equality, and need: What determines which value will be used as the basis for distributive justice? *Journal of Social Issues, 31,* 137-149.

Doosje, B., Branscombe, N. R., Spears, R., & Manstead, A. S. R. (1998). Guilty by association: When one's group has a negative history. *Journal of Personality and Social Psychology, 75,* 872-886.

Effron, D. A., & Monin, B. (2010). Letting people off the hook: When do good deeds excuse transgressions? *Personality and Social Psychology Bulletin, 36,* 1618-1634.

Ellemers, N., Sleebos, E., Stam, D., & De Gilder, D. (2013). Feeling included and valued: How perceived respect affects positive team identity and willingness to invest in the team. *British Journal of Management, 24,* 21-37.

Ellsworth, P. C., & Gross, S. R. (1994). Hardening of the attitudes: Americans' views on the death penalty. *Journal of Social Issues, 50,* 19-52.

Fehr, E., Gächter, S. (2002). *Altruistic punishment in humans. Nature, 415,* 137-140.

Fleurbaey, M. (2008). *Fairness, responsibility, and welfare.* Oxford, UK: Oxford University Press.

Folger, R. (1977). Distributive and procedural justice: Combined impact of "voice" and improvement on experienced inequity. *Journal of Personality and Social Psychology, 35,* 108-119.

Furnham, A. (2003). Belief in a just world: Research progress over the past decade. *Personality and Individual Differences, 34,* 795-817.

Ginges, J., Atran, S., Medin, D., & Shikaki, K. (2007). Sacred bounds on rational resolution of violent political conflict. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 104,* 7357-7360.

Gollwitzer, M., & Bücklein, K. (2007). Are "we" more punitive than "me"? Self-construal styles, justice-related attitudes, and punitive judgments. *Social Justice Research, 20,* 457-478.

Gollwitzer, M., & Denzler, M. (2009). What makes revenge so sweet: Seeing the offender suffer or delivering a message? *Journal of Experimental Social Psychology, 45,* 840-844.

Gollwitzer, M., & Keller, L. (2010). What you did matters only

if you are one of us: Offender's group membership moderates the effect of criminal history on punishment severity. *Social Psychology, 41*, 20-26.

Gollwitzer, M., & Rothmund, T. (2009). When the need to trust results in unethical behavior: The Sensitivity to Mean Intentions (SeMI) model. In D. De Cremer (Ed.), *Psychological perspectives on ethical behavior and decision making* (pp. 135-152). Charlotte, NC: Information Age.

Gollwitzer, M., Meder, M., & Schmitt, M. (2011). What gives victims satisfaction when they seek revenge? *European Journal of Social Psychology, 41*, 364-374.

Gollwitzer, M., Rothmund, T., & Süssenbach, P. (2013). The Sensitivity to Mean Intentions (SeMI) model: Basic assumptions, recent findings, and potential avenues for future research. *Social and Personality Psychology Compass, 7*, 415-426.

Gollwitzer, M., Schmitt, M., Schalke, R., Maes, J., & Baer, A. (2005). Asymmetrical effects of Justice Sensitivity perspectives on prosocial and antisocial behavior. *Social Justice Research, 18*, 183-201.

Greenberg, J. (1982). Approaching equity and avoiding inequity in groups and organizations. In J. Greenberg & R. L. Cohen (Eds.), Equity and justice in social behavior (pp. 389-435). New York: Academic Press.

Greenberg, J. (1988). Equity and workplace status: A field experiment. *Journal of Applied Psychology, 73*, 606-613.

Greenberg, J. (1993). Stealing in the name of justice: Informational and interpersonal moderators of theft reactions to underpayment inequity. *Organizational Behavior and Human Decision Processes, 54*, 81-103.

Gromet, D. M., & Darley, J. M. (2006). Restoration and retribution:

How including retributive components affects the acceptability of restorative justice procedures. *Social Justice Research, 19,* 395-432.

Güth, W., Schmittberger, R., & Schwarze, B. (1982). An experimental analysis of ultimatum bargaining. *Journal of Economic Behavior and Organization, 3,* 367-388.

Hafer, C. L., & Bègue, L. (2005). Experimental research on just world theory: Problems, developments, and future challenges. *Psychological Bulletin, 131,* 128-167.

Haidt, J. (2012). *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion.* New York, NY: Penguin Books.

Haslam, N. (in press). Dehumanization and intergroup relations. In M. Mikulincer & P. R. Shaver (Eds.), *APA handbook of personality and social psychology: Vol. 2: Interpersonal relations and group processes.* Washington: APA Press.

Heilman, M. E., Block, C. J., & Lucas, J. A. (1992). Presumed incompetent? Stigmatization and affirmative action efforts. *Journal of Applied Psychology, 77,* 536-544.

Huo, Y. J., Smith, H. J., Tyler T. R., & Lind, E. A. (1996). Superordinate identification, subgroup identification, and justice concerns: Is separatism the problem; is assimilation the answer? *Psychological Science, 7,* 40-45.

Jordan, J., Mullen, E., & Murnighan, J. K. (2011). Striving for the moral self: The effects of recalling past moral actions on future moral behavior. *Personality and Social Psychology Bulletin, 37,* 701-713.

Kahneman, D., Knetsch, J. L., & Thaler, R. H. (1986). Fairness and the assumption of economics. *Journal of Business, 59,* s285-s300.

Karremans, J. C., & Van Lange, P. A. M. (2004). Back to caring after being hurt: The role of forgiveness. *European Journal*

*of Social Psychology, 34*, 207-227.

Karremans, J. C., & Van Lange, P. A. M. (2005). Does activating justice help or hurt in promoting forgiveness? *Journal of Experimental Social Psychology, 41*, 290-297.

Karremans, J. C., Van Lange, P. A. M., Ouwerkerk, J. W., & Kluwer, E. S. (2003). When forgiving enhances psychological well-being: The role of interpersonal commitment. *Journal of Personality and Social Psychology, 84*, 1011-1026.

Kerr, N. L., Hymes, R. W., Anderson, A. B., & Weathers, J. E. (1995). Defendant-juror similarity and mock juror judgments. *Law and Human Behavior, 19*, 545-567.

Laham, S. M. (2009). Expanding the moral circle: Inclusion and exclusion mindsets and the circle of moral regard. *Journal of Experimental Social Psychology, 45*, 250-253.

Leliveld, M. C., Van Dijk, E., & Van Beest, I. (2012). Punishing and compensating others at your own expense: The role of empathic concern on reactions to distributive injustice. *European Journal of Social Psychology, 42*, 135-140.

Lerner, M. J. (1980). *Belief in a just world: A fundamental delusion.* New York: Plenum Publishing Corporation.

Lerner, M. J., & Simmons, C. H. (1966). Observer's reaction to the "innocent victim": Compassion or rejection? *Journal of Personality and Social Psychology, 4*, 203–210.

Leventhal, G. S. (1980). What should be done with equity theory?: New approaches to the study of fairness in social relationships. In K. J. Gergen, M. S. Greenberg, & R. H. Willis (Eds.), *Social exchange: Advances on theory and research* (pp. 27-54). New York: Plenum.

Leyens, J.-P., Paladino, P. M., Rodriguez-Torres, R., Vaes, J., Demoulin, S., Rodriguez-Perez, A., & Gaunt, R. (2000). The emotional side of prejudice: The attribution of

secondary emotions to ingroups and outgroups. *Personality and Social Psychology Review, 4,* 186-197.

Liebrand, W. B. G., Jansen, R. W. T. L., Rijken, V. M., & Suhre, C. (1986). Might over morality: The interaction between social values and the interpretation of decisionmaking in experimental games. *Journal of Experimental Social Psychology, 22,* 203– 215.

Lind, E. A., & Tyler, T. R. (1988). *The social psychology of procedural justice.* New York: Plenum.

Lind, E. A., Kanfer, R., & Earley, P. C. (1990). Voice, control, and procedural justice: Instrumental and noninstrumental concerns in fairness judgments. *Journal of Personality and Social Psychology, 59,* 952-959.

Lotz, S., Okimoto, T. G., Schlösser, T., & Fetchenhauer, D. (2011). Punitive versus compensatory reactions to injustice: Emotional antecedents to third-party interventions. *Journal of Experimental Social Psychology, 47,* 477-480.

McCullough, M. E., Fincham, F. D., & Tsang, J.-A. (2003). Forgiveness, forbearance, and time: The temporal unfolding of transgression-related interpersonal motivations. *Journal of Personality and Social Psychology, 84,* 540-557.

McCullough, M. E., Worthington, E. L., & Rachal, K. C. (1997). Interpersonal forgiving in close relationships. *Journal of Personality and Social Psychology, 73,* 321-336.

Miller, D.T., & Ratner, R.K. (1998). The disparity between the actual and assumed power of self-interest. *Journal of Personality and Social Psychology, 74,* 53-62.

Monin, B., & Merritt, A. (2011). Moral hypocrisy, moral inconsistency, and the struggle for moral integrity. In M. Mikulincer & P. R. Shaver (Eds.), *The social psychology of*

*morality: Exploring the causes of good and evil. Herzliya Series on Personality and Social Psychology, Vol. 3* (pp. 167-184). Washington, DC: American Psychological Association.

Monin, B., & Miller, D.T. (2001). Moral credentials and the expression of prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology, 81*, 33-43.

Montada, L. (1998). Belief in a just world: A hybrid of justice motive and self-interest? In L. Montada, & M.J. Lerner (Eds.), *Responses to Victimizations and Belief in a Just World* (pp. 217-246). New York: Plenum Press.

Montada, L. (2002). Justice to the justice motive. In M. Ross & D.T. Miller (Eds.), *The justice motive in everyday life*. New York: Cambridge University Press.

Montada, L., & Schneider, A. (1989). Justice and emotional reactions to the disadvantaged. *Social Justice Research, 3*, 313-344.

Okimoto, T. G. (2008). Outcomes as affirmation of membership value: Material compensation as an administrative response to procedural injustice. *Journal of Experimental Social Psychology, 44,* 1270-1282.

Opotow, S. (1990). Moral exclusion and injustice: An introduction. *Journal of Social Issues, 46,* 1-20.

Pinker, S. (2011). *The better angels of our nature: Why violence has declined.* New York, NY: Viking Penguin.

Pinter, B., Insko, C. A., Wildschut, T, Kirchner, J. L., Montoya, R. M., & Wolf, S. T. (2007). Reduction of interindividual-intergroup discontinuity: The role of leader accountability and proneness to guilt. *Journal of Personality and Social Psychology, 93,* 250-265.

Ratner, R.K., & Miller, D.T. (2001). The norm of self-interest and

its effects on social action. *Journal of Personality and Social Psychology, 81*, 5-16.

Rawls, J. (1971). *A theory of justice.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Reed, A., & Aquino, K. (2003). Moral identity and the circle of moral regard towards outgroups. *Journal of Personality and Social Psychology, 84,* 1270-1286.

Riek, B. M., Mania, E. W., & Gaertner, S. L. (2006). Intergroup threat and outgroup attitudes: a meta-analytic review. *Personality and Social Psychology Review, 10,* 336-353.

Rubin, Z., & Peplau, L. A. (1973). Belief in a just world and reaction to another's lot: A study of participants in the national draft lottery. *Journal of Social Issues, 29*, 73-93.

Runciman, W. G. (1966). *Relative deprivation and social justice.* London, UK: Routledge Kegan Paul.

Sachdeva, S., Iliev, R., Medin, D. L. (2009). Sinning saints and saintly sinners: The paradox of moral self-regulation. *Psychological Science. 20*, 523-528.

Schmitt, M. (1996). Individual differences in sensitivity to befallen injustice. *Personality and Individual Differences, 21*, 3-20.

Schmitt, M. (1998). Methodological strategies in research to validate measures of belief in a just world. In L. Montada & M.J. Lerner (Eds.), *Responses to victimization and belief in a just world* (pp. 187-215). New York: Plenum Press.

Schmitt, M., & Sabbagh, C. (2004). Synergistic person × situation interaction in distributive justice judgment and allocation behavior. *Personality and Individual Differences, 37*, 359-371.

Schmitt, M., Baumert, A., Gollwitzer, M. & Maes, J. (2010). The Justice Sensitivity Inventory: Factorial validity, location

in the personality facet space, demographic pattern, and normative data. *Social Justice Research, 23*, 211-238.

Schmitt, M., Eid, M., & Maes, J. (2003). Synergistic person × situation interaction in distributive justice behavior. *Personality and Social Psychology Bulletin, 29*, 141-147.

Schmitt, M., Gollwitzer, M., Maes, J. & Arbach, D. (2005). Justice sensitivity: Assessment and location in the personality space. *European Journal of Psychological Assessment, 21*, 202-211.

Schmitt, M., Neumann, R. & Montada, L. (1995). Dispositional sensitivity to befallen injustice. *Social Justice Research, 8*, 385-407.

Sears, D. O. (1988). Symbolic racism. In P. A. Katz & D. A. Taylor (Eds.), *Eliminating racism: Profiles in controversy* (pp. 53-84). New York, NY: Plenum Press.

Shalvi, S., Eldar, O. & Bereby-Meyer, Y. (2012). Honesty requires time (and lack of justifications). *Psychological Science, 23*, 1264-1270.

Sherif, M., & Sherif, C. W. (1969). Ingroup and intergroup relations: Experimental analysis. In M. Sherif & C. W. Sherif (Eds.), *Social Psychology* (pp. 221-266). New York, NY: Harper & Row.

Simon, B., & Stürmer, S. (2003). Respect for group members: Intragroup determinants of collective identification and group-serving behavior. *Personality and Social Psychology Bulletin, 29*, 183-193.

Skarlicki, D.P., & Folger, R. (1997). Retaliation in the workplace: The roles of distributive, procedural, and interactional justice. *Journal of Applied Psychology, 82*, 434–443.

Smith, H. J., Pettigrew, T. F., Pippin, G. M., & Bialosiewicz, S. (2012). Relative deprivation: A theoretical and meta-

analytic review. *Personality and Social Psychology Review, 16,* 203-232.

Smith, H. J., Tyler, T. R., Huo, Y. J., Ortiz, D. J., & Lind, E. A. (1998). The self-relevant implications of the group-value model: Group membership, self-worth, and treatment quality. *Journal of Experimental Social Psychology, 34,* 470-493.

Stephan, W.G., & Stephan, C. W. (2000). An integrated theory of prejudice. In S. Oskamp (Ed.), *Reducing prejudice and discrimination: The Claremont symposium on applied social psychology* (pp. 23-45). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Stouffer, S. A., Suchman, E. A., DeVinney, L. C., Star, S. A., & Williams, R. M. (1949). *The American soldier: Vol. 1. Adjustment during army life.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Strelan, P., & Van Prooijen, J.-W. (2013). Retribution and forgiveness: The healing effects of punishing for just deserts. *European Journal of Social Psychology, 43,* 544-553.

Sweeney, L. T., & Haney, C. (1992). The influence of race on sentencing: A meta-analytic review of experimental studies. *Behavioral Sciences and the Law, 10,* 179-195.

Tajfel, H. (1970). Experiments in intergroup discrimination. *Scientific American, 223,* 96-102.

Tetlock, P. E., Kristel, O. V., Elson, S. B., Green, M. C., & Lerner, J. S. (2000). The psychology of the unthinkable: Taboo trade-offs, forbidden base rates, and heretic counterfactuals. *Journal of Personality and Social Psychology, 78,* 853-870.

Thibaut, J., & Walker, L. (1975). *Procedural justice: A psychological analysis.* Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Törnblom, K. Y., & Vermunt, R. (2007). Towards an integration of distributive justice, procedural justice, and social resource theories. *Social Justice Research, 20*, 312-335.

Trivers, R. J. (1971). The evolution of reciprocal altruism. *The Quarterly Review of Biology, 46*, 35-57.

Tsang, J.-A., McCullough, M. E., & Fincham, F. D. (2006). The longitudinal association between forgiveness and relationship closeness and commitment. *Journal of Social and Clinical Psychology, 25*, 448-472.

Turillo, C. J., Folger, R., Lavelle, J. J., Umphress, E. E., & Gee, J. O. (2002). Is virtue its own reward? Self-sacrificial decisions for the sake of fairness. *Organizational Behavior and Human Decision Processes, 89*, 839-865.

Tyler, T. R. (1987). Conditions leading to value expressive effects in judgments of procedural justice: A test of four models. *Journal of Personality and Social Psychology, 52*, 333-344.

Tyler, T. R. (1994). Psychological models of the justice motive: Antecedents of distributive and procedural justice. *Journal of Personality and Social Psychology, 5*, 850-863.

Tyler, T. R. (2006). *Why people obey the law* (2nd ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tyler, T. R., & Blader, S. L. (2000). *Cooperation in groups: procedural justice, social identity, and behavioral engagement.* Taylor & Francis Group.

Tyler, T. R., & Blader, S. L. (2003). The group engagement model: Procedural justice, social identity, and cooperative behavior. *Personality and Social Psychology Review, 7*, 349-361.

Tyler, T. R., & Lind, E. A. (1992). A relational model of authority in groups. In M. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 25, pp. 115-292). San Diego, CA:

Academic Press.

Tyler, T. R., Boeckmann, R. J., Smith, H. J., & Huo, Y. J. (1997). *Social justice in a diverse society.* Westview press.

Tyler, T. R., Lind, E. A., Ohbuchi, K.-I., Sugawara, I., & Huo, Y. J. (1998). Conflict with outsiders: Disputing within and across cultural boundaries. *Personality and Social Psychology Bulletin, 24,* 137-146.

Utz, S., Ouwerkerk, J. W., & Van Lange, P. A. M. (2004). What is smart in a social dilemma? Differential effects of priming competence on cooperation. *European Journal of Social Psychology, 34,* 317-332.

Vaes, J., Paladino, M. P., Castelli, L., Leyens, J.-P., & Giovannazzi, A. (2003). On the behavioral consequences of infrahumanization: The implicit role of uniquely human emotions in intergroup relations. *Journal of Personality and Social Psychology, 85,* 1016-1034.

Van den Bos, K. (2003). On the subjective quality of social justice: The role of affect as information in the psychology of justice judgments. *Journal of Personality and Social Psychology, 85,* 482-498.

Van den Bos, K., & Lind, E. A. (2002). Uncertainty management by means of fairness judgments. In M. P. Zanna (Ed.), *Advances in Experimental Social Psychology* (Vol. 34, pp. 1-60). San Diego, CA: Academic Press.

Van den Bos, K., Lind, E. A., Vermunt, R., & Wilke, H. A. M. (1997). How do I judge my outcome when I do not know the outcome of others? The psychology of the fair process effect. *Journal of Personality and Social Psychology, 72,* 1034-1046.

Van den Bos, K., Wilke, H. A. M., & Lind, E. A. (1998). When do we need procedural fairness? The role of trust in

authority. *Journal of Personality and Social Psychology, 75,* 1449-1458.

Van Lange, P. A. M. (1999). The pursuit of joint outcomes and equality in outcomes: An integrative model of social value orientation. *Journal of Personality and Social Psychology, 77,* 337-349.

Van Lange, P. A. M., Liebrand, W. B. G., & Kuhlman, D. M. (1990). Causal attribution of choice behavior in three N person prisoner's dilemmas. *Journal of Experimental Social Psychology, 26,* 34-48.

Van Prooijen, J.-W. (2006). Retributive reactions to suspected offenders: The importance of social categorizations and guilt probability. *Personality and Social Psychology Bulletin, 32,* 715-726.

Van Prooijen, J.-W. (2009). Procedural justice as autonomy regulation. *Journal of Personality and Social Psychology, 96,* 1166-1180.

Van Prooijen, J.-W. (2010). Retributive versus compensatory justice: Observers' preference for punishing in response to criminal offenses. *European Journal of Social Psychology, 40,* 72-85.

Van Prooijen, J.-W. (2013). Individualistic and social motives for justice judgments. *Annals of the New York Academy of Sciences, 1299,* 60-67.

Van Prooijen, J.-W., & Van den Bos, K. (2009). We blame innocent victims more than I do: Self-construal level moderates responses to just world threats. *Personality and Social Psychology Bulletin, 35,* 1528-1539.

Van Prooijen, J.-W., Ståhl, T., Eek, D., & Van Lange, P. A. M. (2012). Injustice for all or just for me? Social value orientation predicts responses to own versus other's procedures.

*Personality and Social Psychology Bulletin, 38,* 1247-1258.

Van Prooijen, J.-W., Van den Bos, K., & Wilke, H. A. M. (2002). Procedural justice and status: Status salience as antecedent of procedural fairness effects. *Journal of Personality and Social Psychology, 83,* 1353-1361.

Van Prooijen, J.-W., Van den Bos, K., & Wilke, H. A. M. (2004). Group belongingness and procedural justice: Social inclusion and exclusion by peers affects the psychology of voice. *Journal of Personality and Social Psychology, 87,* 66-79.

Van Prooijen, J.-W., Van den Bos, K., & Wilke, H. A. M. (2005). Procedural justice and intragroup status: Knowing where we stand in a group enhances reactions to procedural justice. *Journal of Experimental Social Psychology, 41,* 664-676.

Van Prooijen, J.-W., Van den Bos, K., Lind, E. A., & Wilke, H. A. M. (2006). How do people react to negative procedures? On the moderating role of authority's biased attitudes. *Journal of Experimental Social Psychology, 42,* 632-645.

Van Vugt, M., Hogan, R., & Kaiser, R. B. (2008). Leadership, followership, and evolution. *American Psychologist, 63,* 182-196.

Van Zomeren, M., Postmes, T., & Spears, R. (2008). Toward an integrative social identity model of collective action: A quantitative research synthesis of three sociopsychological perspectives. *Psychological Bulletin, 134,* 504-535.

Walster, E., Walster, G. W., & Berscheid, E. (1978). *Equity: Theory and research.* Boston, MA: Allyn & Bacon.

Wenzel, M., Okimoto, T. G., Feather, N. T., & Platow, M. J. (2008). Retributive and restorative justice. *Law and Human Behavior, 32,* 375-389.

Wenzel, M., Okimoto, T. G., Feather, N. T., & Platow, M. J. (2010). Justice through consensus: Shared identity and the preference for a restorative notion of justice. *European Journal of Social Psychology, 40,* 909-930.

Wildschut, T., Pinter, B., Vevea, J. L., Insko, C. A., & Schopler, J. (2003). Beyond the group mind: A quantitative review of the interindividual-intergroup discontinuity effect. *Psychological Bulletin, 129,* 698-722.

Yovetich, N. A., & Rusbult, C. E. (1994). Accommodative behavior in close relationships: Exploring transformation of motivation. *Journal of Experimental Social Psychology, 30,* 138-164.

Zhong, C. B., Liljenquist, K., & Cain, D. M. (2009). Moral self-regulation: Licensing and compensation. In D. De Cremer (Ed.), *Psychological Perspectives on Ethical Behavior and Decision Making* (pp. 75-89). Charlotte, NC: Information Age.

Zimbardo, P. (2008). *The Lucifer effect: Understanding how good people turn evil.* New York, NY: Random House.

## مراجع الدّراسة الثّانية:

Amstutz, M. R. (2006). Restorative justice, political forgiveness, and the possibility of political reconciliation. In D. Philpott (Ed.), *The politics of past evil: Religion, reconciliation, and the dilemmas of transitional jus- tice* (pp. 151–188). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Becker, J. C. (2012). The system stabilizing role of identity management strategies: Social creativity can undermine collective action for social change. *Journal of Personality and Social Psychology, 103,* 647–662.

Becker, J. C., & Wright, S. C. (2011). Yet another dark side of chivalry: Benevolent sexism undermines and hostile sexism motivates collective action for social change. *Journal of Personality and Social Psychology, 101*, 62–77.

Becker, J. C., Wright, S. C., Lubensky, M. E., & Zhou, S. (2013). Friend or ally: Whether cross-group contact undermines collective action depends what advantaged group members say (or don't say). *Personality and Social Psychology Bulletin, 39*, 442–455.

Besley, J. C., & McComas, K. A. (2005). Framing justice: Using the concept of procedural justice to advance political communication research. *Communication Theory, 15*, 414–436.

Bierbrauer, G., & Klinger, E. W. (2002). Political ideol- ogy, perceived threat, and justice towards immigrants. *Social Justice Research, 15*, 41–52.

Bruns, A., Highfield, T., & Burgess, J. (2013). The Arab Spring and social media audiences: English and Arabic Twitter users and their networks. *American Behavioral Scientist, 57*, 871–898.

Carroll, J., Perkowitz, W., Lurigio, A., & Weaver, K. (1987). Sentencing goals, causal attributions, and personality. *Journal of Personality and Social Psychology, 52*, 107–118.

Christiansen, N. D., & Lavine, H. (1997). Need-efficiency trade-offs in the allocation of resources: Ideological and attributional differences in public aid decision making. *Social Justice Research, 10*, 289–310.

Clawson, R. A., Kegler, E. R., & Waltenburg, E. N. (2001). The legitimacy-conferring authority of the U.S. supreme court an experimental design. *American Politics Research, 29*, 566–591.

Cohen, R. L. (2016). Restorative justice. In C. Sabbagh & M. Schmitt (Eds.), *Handbook of social justice theory and research* (pp. 257–272). New York, NY: Springer.

Colquitt, J. A., & Rodell, J. B. (2011). Justice, trust, and trustworthiness: A longitudinal analysis integrating three theoretical perspectives.
*Academy of Management Journal, 54*, 1183–1206.

De Cremer, D., & Tyler, T. R. (2005). Managing group behavior: The interplay between procedural justice, sense of self, and cooperation. *Advances in Experimental Social Psychology, 37*, 151–218.

Deutsch, M. (1975). Equity, equality, and need: What deter- mines which value will be used as the basis of distributive justice? *Journal of Social Issues, 31*, 137–149.

Dixon, J., Levine, M., Reicher, S., & Durrheim, K. (2012). Beyond prejudice: Are negative evaluations the problem and is getting us to like one another more the solution? *Behavioral and Brain Sciences, 35*, 411–425.

Doyle, E., Gallery, K., Coyle, M., & Commissioners, I. R. (2009). Procedural justice principles and tax compliance in Ireland: A preliminary exploration in the con- text of reminder letters. *Journal of Finance and Management in Public Services, 8*, 49–62.

Duckitt, J., & Sibley, C. G. (2010). Personality, ideology, prejudice, and politics: A dual-process motivational model. *Journal of Personality, 78*, 1861–1893.

Farnsworth, S. J. (2003). Congress and citizen discontent public evaluations of the membership and ones own representative. *American Politics Research, 31*(1), 66–80.

Feather, N. T. (1985). Attitudes, values, and attributions: Explanations for unemployment. *Journal of Personality*

*and Social Psychology, 48*, 876–889.

Feygina, I., & Tyler, T. R. (2009). Procedural justice and system-justifying motivations. In J. T. Jost, A. C. Kay, & H. Thorisdottir (Eds.), *Social and psychological bases of ideology and system justification* (pp. 351– 370). New York, NY: Oxford University Press.

Furnham, A. (1982a). Why are the poor always with us? Explanations for poverty in Britain. *British Journal of Social Psychology, 21*, 311–322.

Furnham, A. (1982b). Explanations for unemployment in Britain. *European Journal of Social Psychology, 12*, 335–352.

Gangl, A. (2003). Procedural justice theory and evaluations of the lawmaking process. *Political Behavior, 25*, 119–149.

Gewirth, A. (1984). Ethics. In *The encyclopedia Britannica* (15th ed., Vol. 6, pp. 976–998). Chicago, IL: Encyclopedia Britannica.

Gibson, J. L. (2006). Overcoming apartheid: Can truth reconcile a divided nation? *The Annals of the American Academy of Political and Social Science, 60*, 82–110.

Gibson, J. L., Caldiera, G. A., & Spence, L. K. (2003). The Supreme Court and the U.S. presidential election of 2000: Wounds, self-inflicted or otherwise? *British Journal of Political Science, 33*, 535–556.

Giner-Sorolla, R. (2012). Judging passions: Moral emotions in persons and groups. London: Psychology Press.

Graham, J., Haidt, J., & Nosek, B. A. (2009). Liberals and conservatives rely on different sets of moral foundations. *Journal of Personality and Social Psychology, 96*, 1029–1046.

Graham, J., Nosek, B. A., Haidt, J., Iyer, R., Koleva, S., & Ditto, P. H.

(2011). Mapping the moral domain. *Journal of Personality and Social Psychology, 101*, 366–385.

Haidt, J., & Graham, J. (2007). When morality opposes justice: Conservatives have moral intuitions that liberals may not recognize. *Social Justice Research, 20*, 98–116.

Haidt, J., & Kesebir, S. (2010). Morality. In S. T. Fiske, D. T. Gilbert, & G. Lindzey (Eds.), *Handbook of social psychology* (5th ed., Vol. 2, pp. 797–832). Hoboken, NJ: Wiley.

Haley, H., & Sidanius, J. (2006). The positive and negative framing of affirmative action: A group dominance perspective. *Personality and Social Psychology Bulletin, 32*, 656–668.

Hegtvedt, K. A., Johnson, C., & Watson, L. (2016). Social dynamics of legitimacy and justice. In C. Sabbagh & M. Schmitt (Eds.), *Handbook of social justice theory and research* (pp. 425–444). New York, NY: Springer.

Jasso, G., Törnblom, K., & Sabbagh, C. (2016). Distributive justice. In C. Sabbagh & M. Schmitt (Eds.), *Handbook of social justice theory and research* (pp. 201–218). New York, NY: Springer.

Jost, J. T. (2012). Left and right, right and wrong. *Science, 337*, 525–526.

Jost, J. T., & Banaji, M. R. (1994). The role of stereotyping in system justification and the production of false- consciousness. *British Journal of Social Psychology, 33*, 1–27.

Jost, J. T., Chaikalis-Petritsis, V., Abrams, D., Sidanius, J., van der Toorn, J., & Bratt, C. (2012). Why men (and women) do and don't rebel: Effects of system justification on willingness to protest. *Personality and Social Psychology Bulletin, 38*, 197–200.

Jost, J. T., Federico, C. M., & Napier, J. L. (2009). Political ideology: Its structure, functions, and elective affinities. *Annual*

*Review of Psychology, 60*, 307–337.

Jost, J. T., Glaser, J., Kruglanski, A. W., & Sulloway, F. J. (2003). Political conservatism as motivated social cognition. *Psychological Bulletin, 129*, 339–375.

Jost, J. T., Hawkins, C. B., Nosek, B. A., Hennes, E. P., Stern, C., Gosling, S. D., & Graham, J. (2014). Belief in a just god (and a just society): A system justification perspective on religious ideology. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology, 34*, 56–81.

Jost, J. T., & Hunyady, O. (2005). Antecedents and consequences of system-justifying ideologies. *Current Directions in Psychological Science, 14*, 260–265.

Jost, J. T., & Kay, A. C. (2010). Social justice: History, theory, and research. In S. T. Fiske, D. Gilbert, & G. Lindzey (Eds.), *Handbook of social psychology* (5th ed., Vol. 2, pp. 1122–1165). Hoboken, NJ: Wiley.

Jost, J. T., & Major, B. (Eds.). (2001). *The psychology of legitimacy: Emerging perspectives on ideology, jus- tice, and intergroup relations*. New York, NY: Cambridge University Press.

Jost, J. T., Nosek, B. A., & Gosling, S. D. (2008). Ideology: Its resurgence in social, personality, and political psychology. *Perspectives on Psychological Science, 3*, 126–136.

Jost, J. T., Stern, C., & Kalkstein, D. A. (2012). What's so insidious about "peace, love, and understanding"? A system justification perspective. *Behavioral and Brain Sciences, 35*, 28–29.

Jost, J. T., & van der Toorn, J. (2012). System justification theory. In P. A. M. van Lange, A. Kruglanski, & E. T. Higgins (Eds.), *Handbook of theories of social psychology* (pp. 313–343). London, England: Sage.

Kang, S., & Gearhart, S. (2010). E-government and civic

engagement: How is citizens' use of city web sites related with civic involvement and political behaviors? *Journal of Broadcasting & Electronic Media, 54*, 443–462.

Kelly, C., & Breinlinger, S. (1996). *The social psychology of collective action: Identity, injustice and gender*. Philadelphia, PA: Taylor & Francis.

Kershaw, T. S., & Alexander, S. (2003). Procedural fair- ness, blame attributions, and presidential leadership. *Social Justice Research, 16*, 79–93.

Klandermans, B. (1997). *The social psychology of protest*. Oxford, England: Blackwell.

Knowles, E. D., Lowery, B. S., Hogan, C. M., & Chow, R. M. (2009). On the malleability of ideology: Motivated construals of color blindness. *Journal of Personality and Social Psychology, 96*, 857–869.

Koleva, S. P., Graham, J., Iyer, R., Ditto, P. H., & Haidt, J. (2012). Tracing the threads: How five moral concerns (especially purity) help explain culture war attitudes. *Journal of Research in Personality, 46*, 184–194.

Lerner, M. J. (1980). *The belief in a just world: A funda- mental delusion*. New York, NY: Plenum.

Leventhal, G. S. (1980). What should be done with equity theory? New approaches to the study of fairness in social relationships. In K. Gergen, M. Greenberg, & R. Willis (Eds.), *Social exchange: Advances in theory and research* (pp. 27–55). New York, NY: Plenum.

Lind, E. A. (2001). Fairness heuristic theory: Justice judgments as pivotal cognitions in organizational relations. In J. Greenberg & R. Cropanzano (Eds.), *Advances in organizational justice* (pp. 56–88). Stanford, CA: Stanford University Press.

Mazerolle, L., Bennett, S., Davis, J., Sargeant, E., & Manning, M. (2013). Procedural justice and police legitimacy: A systematic review of the research evidence. *Journal of Experimental Criminology, 9*, 245–274.

McAdams, D. P., Albaugh, M., Farber, E., Daniels, J., Logan, R. L., & Olson, B. (2008). Family metaphors and moral intuitions: How conservatives and liberals narrate their lives. *Journal of Personality and Social Psychology, 95*, 978–990.

McCloskey, H., & Zaller, J. (1984). *The American ethos: Public attitudes toward capitalism and democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

McCoy, S. K., & Major, B. (2007). Priming meritocracy and the psychological justification of inequality. *Journal of Experimental Social Psychology, 43*, 341–351.

Meyer, L., & Sanklecha, P. (2016). Philosophy of justice: Extending liberal justice in space and time. In C. Sabbagh & M. Schmitt (Eds.), *Handbook of social jus- tice theory and research* (pp. 15–35). New York, NY: Springer.

Miller, W. (1973). Ideology and criminal justice policy: Some current issues. *The Journal of Criminal Law and Criminology, 64*, 141–162.

Mitchell, G., Tetlock, P. E., Mellers, B. A., & Ordonez, L. D. (1993). Judgments of social justice: Compromises between equality and efficiency. *Journal of Personality and Social Psychology, 65*, 629–639.

Mitchell, G., Tetlock, P. E., Newman, D. G., & Lerner, J. S. (2003). Experiments behind the veil: Structural influences on judgments of social justice. *Political Psychology, 24*, 519–547.

Moghaddam, F. M. (2013). *The psychology of dictatorship*. Washington, DC: American Psychological Association.

Montada, L. (2007). Conflicts and the justice of conflict resolution. In K. Törnblom & R. Vermunt (Eds.), *Distributive and procedural justice. Research and applications* (pp. 255–268). Burlington, VT: Ashgate/ Glower.

Mummendey, A., Kessler, T., Klink, A., & Mielke, R. (1999). Strategies to cope with negative social identity: Predictions by social identity theory and relative deprivation theory. *Journal of Personality and Social Psychology, 76*, 229–245.

Murphy, K. (2004). The role of trust in nurturing compliance: A study of accused tax avoiders. *Law and Human Behavior, 28*, 187–209.

Napier, J. L., & Jost, J. T. (2008). Why are conservatives happier than liberals? *Psychological Science, 19*, 565–572.

Napier, J. L., Mandisodza, A. N., Andersen, S. M., & Jost, J. T. (2006). System justification in responding to the poor and displaced in the aftermath of Hurricane Katrina. *Analyses of Social Issues and Public Policy, 6*, 57–73.

Olson, J. A., & Hafer, C. L. (2001). Tolerance of personal deprivation. In J. T. Jost & B. Major (Eds.), *The psychology of legitimacy: Emerging perspectives on ide- ology, justice, and intergroup relations* (pp. 157–175). New York, NY: Cambridge University Press.

Osborne, D., & Sibley, C. G. (2013). Through rose- colored glasses: System-justifying beliefs dampen the effects of relative deprivation on well-being and politi- cal mobilization. *Personality and Social Psychology Bulletin, 39*, 991–1004.

Penner, L. A., Dovidio, J. F., Piliavin, J. A., & Schroeder, D. A. (2005). Prosocial behavior: Multilevel perspectives. *Annual Review of Psychology, 56*, 365–392.

Pettigrew, T. F., & Tropp, L. R. (2008). How does inter- group contact reduce prejudice? Meta-analytic tests of three

mediators. *European Journal of Social Psychology, 38*, 922–934.

Pratto, F., Sidanius, J., Stallworth, L. M., & Malle, B. F. (1994). Social dominance orientation: A personality variable predicting social and political attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology, 67*(4), 741.

Pratto, F., Tatar, D. G., & Conway-Lanz, S. (1999). Who gets what and why: Determinants of social allocations. *Political Psychology, 20*, 127–150.

Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. New York, NY: Simon and Schuster.

Rasinski, K. A. (1987). What's fair is fair—Or is it? Value differences underlying public views about social jus- tice. *Journal of Personality and Social Psychology, 53*, 201–211.

Rothmund, T., Baumert, A., & Zinkernagel, A. (2014). The German "Wutbürger": How justice sensitivity accounts for individual differences in political engagement. *Social Justice Research, 27*(1), 24–44.

Runciman, W. G. (1966). *Relative deprivation and social justice: A study of attitudes to social inequality in twentieth-century England*. Berkeley, CA: University of California Press.

Sachweh, P. (2016). Social justice and the welfare state: Institutions, outcomes, and attitudes in comparative perspective. In C. Sabbagh & M. Schmitt (Eds.), *Handbook of social justice theory and research* (pp. 293–313). New York, NY: Springer.

Sidanius, J., & Pratto, F. (1999). *Social dominance: An intergroup theory of social hierarchy and oppression*. New York, NY: Cambridge University Press.

Simon, B., & Klandermans, B. (2001). Politicized collective identity: A social psychological analysis. *American Psychologist,*

*56*, 319–331.

Skitka, L. J., & Tetlock, P. E. (1992). Allocating scarce resources: A contingency model of distributive justice. *Journal of Experimental Social Psychology, 28*, 491–522.

Skitka, L. J., & Tetlock, P. E. (1993). Providing public assistance: Cognitive and motivational processes underlying liberal and conservative policy preferences. *Journal of Personality and Social Psychology, 65*, 1205–1223.

Skitka, L. J. (2009). Exploring the "lost and found" of justice theory and research. *Social Justice Research, 22*, 98 –116.

Smith, H. R., & Tyler, T. R. (1996). Justice and power: When will justice concerns encourage the advantaged to support policies which redistribute economic resources and the disadvantaged to willingly obey the law? *European Journal of Social Psychology, 26*, 171–200.

Sniderman, P. M., Hagen, M. G., Tetlock, P. E., & Brady, H. E. (1986). Reasoning chains: Causal models of policy reasoning in mass publics. *British Journal of Political Science, 16*, 405–430.

Son Hing, L. S., Bobocel, D. R., Zanna, M. P., Garcia, D. M., Gee, S. S., & Orazietti, K. (2011). The merit of meritocracy. *Journal of Personality and Social Psychology, 101*(3), 433–450.

Stouffer, S. A., Suchman, E. A., DeVinney, L. C., Star, S. A., & Williams, R. M. (1949). *The American soldier: Adjustment during army life* (Vol. 1). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Stroebe, K. (2013). Motivated inaction: When collective disadvantage does not induce collective action. *Journal of Applied Social Psychology, 43*, 1997–2006.

Stürmer, S., & Simon, B. (2004). Collective action: Towards a dual-

pathway model. In W. Stroebe &

M. Hewstone (Eds.), *European review of social psychology* (Vol. 15, pp. 59–99). Chichester, England: Wiley.

Subašić, E., Reynolds, K. J., & Turner, J. C. (2008). The political solidarity model of social change: Dynamics of self-categorization in intergroup power relations. *Personality and Social Psychology Review, 12*(4), 330–352.

Tajfel, H., & Turner, J. C. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. In W. G. Austin & S. Worchel (Eds.), *The social psychology of intergroup relations* (pp. 33–48). Monterey, CA: Brooks/Cole.

Tausch, N., Becker, J., Spears, R., Christ, O., Saab, R., Singh, P., & Siddiqui, R. N. (2011). Explaining radical group behaviour: Developing emotion and efficacy routes to normative and non-normative collective action. *Journal of Personality and Social Psychology, 101*, 129–148.

Terwel, B. W., Harinck, F., Ellemers, N., & Daamen,

D. D. L. (2010). Voice in political decision-making: The effect of group voice on perceived trustworthiness of decision makers and subsequent acceptance of decisions. *Journal of Experimental Psychology: Applied, 16*(2), 173–186.

Tyler, T. R. (1984). Justice in the political arena. In R. Folger (Ed.), *Justice: Emerging psychological perspectives* (pp. 189–225). New York, NY: Plenum.

Tyler, T. R. (1994). Psychological models of the justice motive: Antecedents of distributive and procedural justice. *Journal of Personality and Social Psychology, 67*, 850–863.

Tyler, T. R. (2006a). Psychological perspectives on legitimacy and legitimation. *Annual Review of Psychology, 57*, 375–400.

Tyler, T. R. (2006b). *Why people obey the law: Procedural justice,*

*legitimacy, and compliance.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tyler, T. R. (2011). Trust and legitimacy: Policing in the USA and Europe. *European Journal of Criminology, 8*, 254–266.

Tyler, T. R., & Blader, S. L. (2003). The group engagement model: Procedural justice, social identity, and cooperative behavior. *Personality and Social Psychology Review, 7*(4), 349–361.

Tyler, T. R., & Caine, A. (1981). The influence of out- comes and procedures on satisfaction with formal leaders. *Journal of Personality and Social Psychology, 41*, 642–655.

Tyler, T. R., & Huo, Y. (2002). *Trust in the law: Encouraging public cooperation with the police and courts through.* New York, NY: Russell Sage.

Tyler, T. R., & Jackson, J. (2013). Popular legitimacy and the exercise of legal authority: Motivating compliance, cooperation, and engagement. *Psychology, Public Policy, and Law, 20*, 78–95.

Tyler, T. R., & Lind, E. A. (1992). A relational model of authority in groups. *Advances in Experimental Social Psychology, 25*, 115–191.

Tyler, T. R., Rasinski, K., & McGraw, K. (1985). The influence of perceived injustice on the endorsement of political leaders. *Journal of Applied Social Psychology, 15*, 700–725.

Tyler, T. R., & Wakslak, C. J. (2004). Profiling and police legitimacy: Procedural justice, attributions of motive, and acceptance of police authority. *Criminology, 42*, 253–282.

United Nations. (2014). *The universal declaration of human rights.* Retrieved from http://www.un.org/en/ documents/udhr

Vainio, A. (2011). Why are forest owners satisfied with forest policy

decisions? Legitimacy, procedural jus- tice, and perceived uncertainty. *Social Justice Research, 24*, 239–254.

Van den Bos, K. (2001). Uncertainty management: The influence of uncertainty salience on reactions to per- ceived procedural fairness. *Journal of Personality and Social Psychology, 80*, 931–941.

van der Toorn, J., Napier, J. L., & Dovidio, J. F. (2014). We the people: Intergroup interdependence breeds liberalism. *Social Psychological and Personality Science, 5*, 616–622.

van der Toorn, J., Tyler, T. R., & Jost, J. T. (2011). More than fair: Outcome dependence, system justification, and the perceived legitimacy of authority figures. *Journal of Experimental Social Psychology, 47*, 127–138.

Van Dijke, M., De Cremer, D., & Mayer, D. M. (2010). The role of authority power in explaining procedural fairness effects. *Journal of Applied Psychology, 95*, 488–502.

Van Leeuwen, F., & Park, J. H. (2009). Perceptions of social dangers, moral foundations, and political orientation. *Personality and Individual Differences, 47*, 169–173.

Van Oorschot, W. (2006). Making the difference in social Europe: Deservingness perceptions among citizens of European welfare states. *Journal of European Social Policy, 16*, 23–42.

van Stekelenburg, J., & Klandermans, P. G. (2010). Individuals in movements: A social psychology of contention [reprint of 2007]. In P. G. Klandermans & C. M. Roggeband (Eds.), *The handbook of social movements across disciplines* (pp. 157–204). New York, NY: Springer.

Van Zomeren, M., Postmes, T., & Spears, R. (2008). Toward an integrative social identity model of collective action: A quantitative research synthesis of three socio-

psychological perspectives. *Psychological Bulletin, 134*, 504–535.

Van Zomeren, M., Spears, R., Fischer, A. H., & Leach, C. W. (2004). Put your money where your mouth is! Explaining collective action tendencies through group-based anger and group efficacy. *Journal of Personality and Social Psychology, 87*, 649–664.

Vermunt, R., & Steensma, H. (2016). Procedural justice. In C. Sabbagh & M. Schmitt (Eds.), *Handbook of social justice theory and research* (pp. 219–236). New York, NY: Springer.

Wakslak, C., Jost, J. T., Tyler, T. R., & Chen, E. (2007). Moral outrage mediates the dampening effect of sys- tem justification on support for redistributive social policies. *Psychological Science, 18*, 267–274.

Weiner, B., Osborne, D., & Rudolph, U. (2011). An attributional analysis of reactions to poverty: The political ideology of the giver and the perceived morality of the receiver. *Personality and Social Psychology Review, 15*, 199–213.

Wenzel, M. (2002). The impact of outcome orientation and justice concerns on tax compliance: The role of taxpayers' identity. *Journal of Applied Psychology, 87*, 629–645.

Wenzel, M. (2006). A letter from the tax office: Compliance effects of informational and interpersonal justice. *Social Justice Research, 19*, 345–364.

Whitman, D. S., Caleo, S., Carpenter, N. C., Horner, M. T., & Bernerth, J. B. (2012). Fairness at the collective level: A meta-analytic examination of the consequences and boundary conditions of organizational justice climate. *Journal of Applied Psychology, 97*, 776–791.

Wright, S. C. (2001). Strategic collective action: Social psychology

and social change. In R. Brown & S. L. Gaertner (Eds.), *Intergroup processes: Blackwell handbook of social psychology* (Vol. 4, pp. 409–430). Oxford, England: Blackwell.

Wright, S. C., & Lubensky, M. E. (2009). The struggle for social equality: Collective action versus prejudice reduction. In S. Demoulin, J. Leyens, & J. F. Dovidio (Eds.), *Intergroup misunderstandings: Impact of divergent social realities* (pp. 291–310). New York, NY: Psychology Press.

Wright, S. C., & Taylor, D. M. (1999). Success under tokenism: Co-option of the newcomer and the prevention of collective protest. *British Journal of Social Psychology, 38*, 369–396.

## مراجع الدّراسة الثّالثة:

American Psychiatric Association. (2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed.). Arlington, VA: American Psychiatric Publishing.

Anderson, R. T. (2017a, March 20). *Conservatives do believe in social justice. Here's what our vision looks like.* Retrieved from https://www.heritage.org/civil society/commentary/conservatives-dobelievesocialjustice-heres-what-our-vision-looks.

Anderson, R. T. (2017b, March 20). *Natural law, social justice, and the crisis of liberty in the west.* Retrieved from https://www.heritage.org/civilsociety/commentary/natural-law-social-justice-and-thecrisis-liberty-the-west.

Arfken, M. (2012). Scratching the surface: Internationalization, cultural diversity and the politics of recognition. *Social and Personality Psychology Compass, 6*, 428–437.

Arfken, M. (2013). Social justice and the politics of

recognition. *American Psychologist, 68,* 475–476.

Arfken, M., & Yen, J. (2014). Psychology and social justice: Theoretical and philosophical engagements. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology, 34,* 1–13.

Binkley, S. (2013). *Happiness as enterprise: An essay on neoliberal life.* Albany, NY: SUNY Press.

Bourdieu, P. (1988). *Practical reason: On the theory of action.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, P. (1998). *Job insecurity is everywhere now, acts of resistance: Against the new myths of our time* (R. Nice, Trans., pp. 81–87). Cambridge, UK: Polity Press. (Original work published 1997)

British Columbia Ministry of Education. (2008). *Making space: Teaching for diversity and social justice throughout the curriculum.* Retrieved from https://www.bced.gov.bc.ca/irp/pdfs/making_space/mkg_spc_intr.pdf.

Brodie, J. (2007). Reforming social justice in neoliberal times. *Studies in Social Justice, 1,* 93–107.

Burke, T. P. (2011). *The concept of social justice: Is social justice just?* London, United Kingdom: Bloomsbury Academic.

Canadian Nurses Association. (2009, April). Social justice in practice. *Ethics in practice.* Retrieved from http://cna-aiic.ca/sitecore%20modules/web/~/media/cna/pagecontent/pdf-fr/ethics_in_practice_april_2009_e.pdf.

Chazan, M., & Madokoro, L. (2012). *Social justice, rights, and dignity: A call for a critical feminist framework.* (Position paper: 2012 Summer Institute, Pierre Elliott Trudeau Foundation). Retrieved from http://www.trudeaufoundation.ca/sites/default/files/human_rights_and_dignity-en.pdf.

Desilver, D. (2013, December 5). U.S. income inequality, on rise for decades, is now highest since 1928. *Pew Research Center*. Retrieved from http://www.pewresearch.org/fact-tank/2013/12/05/u-sincome-inequality-on-rise-fordecades-is-nowhighest-since-1928/.

Elementary Teachers' Federation of Ontario. (2011). *Social justice begins with me: Resource guide*. Retrieved from https://bedji2011.wikispaces.com/file/view/4.ResourceGuide.pdf.

Fleischacker, S. (2004). *A short history of distributive justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Fondacaro, M. R., & Weinberg, D. (2002). Concepts of social justice in community psychology: Toward a social ecological epistemology. *American Journal of Community Psychology, 30*, 473–492.

Fraser, N. (2000). Rethinking recognition. *New Left Review, 3*, 107–120.

Fraser, N. (2009). *Scales of justice: Reimagining political space in a globalizing world*. New York, NY: Columbia University Press.

Fraser, N., & Bedford, K. (2008). Social rights and gender justice in the neoliberal moment: A conversation about welfare and transnational politics. *Feminist Theory, 9*, 225–245.

Fraser, N., & Gordon, L. (1994). A genealogy of dependency: Tracing a keyword of the U.S. welfare state. *Signs: Journal of Women in Culture and Society, 19*, 309–336.

Freeden, M. (2015). *Liberalism: A very short introduction*. New York, NY: Oxford University Press.

Friedan, B. (1963). *The feminine mystique*. New York, NY: Norton & Co.

Friedman, M. (2002). *Capitalism and freedom*. Chicago, IL: The University of Chicago Press. (Original work published 1962).

Green, T. H. (1911). Lecture on liberal legislation and freedom of contract. In R. L. Nettleship (Ed.), *The works of Thomas Hill Green* (Vol. III, pp. 365–386). London, United Kingdom: Longmans, Green & Co. (Original work published 1881).

Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. New York, NY: Oxford University Press.

Hayek, F. A. (1976). *The mirage of social justice*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Henderson, L., & Zimbardo, P. (2008). *Shyness*. Retrieved from http://www.shyness.com/encyclopedia.html#1.

Hixon, A. L., Yamada, S., Farmer, P. E. F., & Maskarinec, G. G. (2013). Social justice: The heart of medical education. *Social Medicine, 7*, 161–168.

Hobhouse, L. T. (1922). *The elements of social justice*. London, United Kingdom. George Allen & Unwin Ltd.

Hooks, B. (1981). *...t I a woman: Black women and feminism*. Winchester, MA: Pluto Press.

Hwang, S. (2010, November 22). Canada's hidden emergency: The 'vulnerably housed'. *The Globe and Mail*. Retrieved from http://www.theglobeandmail.com/opinion/canadas-hidden-emergency-thevulnerablyhoused/article1314757/.

Jackson, B. (2005). The conceptual history of social justice. *Political Studies Review, 3*, 356–373.

Jeske, J. (2013, June 3). Why social justice journalism? *College Media Review*. Retrieved from http:// cmreview.org/

doing-social-justice-journalism/.

Kershaw, P., & Minh, A. (2016). *Code red: Rethinking Canadian housing policy*. Retrieved from https://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/gensqueeze/pages/107/attachments/original/1464150906/Code_Red_Rethinking_Canadian_Housing_Policy_Final_2016-05-24.pdf?1464150906.

King, M. L., Jr. (1957, April 7). *The birth of a new nation*. Retrieved from http://www.sojust.net/speeches/mlk_birth.html.

King, M. L., Jr. (1963, August 28). *I have a dream*. Retrieved from http://www.sojust.net/speeches/mlk_dream.html.

King, M. L., Jr. (1964, December 10). *Nobel prize acceptance speech*. Retrieved from http://www.sojust.net/speeches/mlk_nobel.html.

King, M. L., Jr. (1968, April 3). *I see the promised land*. Retrieved from http://www.sojust.net/speeches/mlk_promised_land.html.

Leong, F. T. L., Pickren, W. E., & Vasquez, M. J. T. (2017). APA efforts in promoting human rights and social justice. *American Psychologist, 72*, 778–790.

MacIntyre, A. (1977). Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science. *The Monist, 60*, 453–472.

MacIntyre, A. (1988). *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Malcolm, X. (1964, April 3). *The ballot or the bullet*. Retrieved from http://www.sojust.net/speeches/malcolm_x_ballot.html.

Marx, K., & Engels, R. (1848/2010). *Manifesto of the Communist Party*. Retrieved from https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf.

Mayes, R., & Horwitz, A. V. (2005). *DSM–III* and the revolution in the classification of mental illness. *Journal of the History of the BehavioralSciences, 41,* 249–267.

McNay, L. (2008). *Against recognition.* Cambridge, United Kingdom: Polity Press.

Media Alliance. (n.d.). *Media Alliance at the Pacific Felt Factory.* Retrieved from https://media-alliance.org/.

Messmore, R. (2010a, November 26). *Real social justice.* Retrieved from https://www.heritage.org/marriage-and-family/ commentary /real-socialjustice.

Messmore, R. (2010b, March 8). *Speaking of social justice.* Retrieved from https://www.heritage.org/civil-society/ commentary/speaking-social-justice.

Mill, J. S. (1863). *Utilitarianism.* Retrieved from http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/mill1863.pdf

Mill, J. S. (1873/2003). *Autobiography.* Retrieved from http://www.gutenberg.org/ebooks/10378.

Mill, J. S. (2001). *On liberty.* Kitchener, ON: Batoche Books. (Original work published 1859).

Miller, D. (1999). *Principles of social justice.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Munger, F., MacLeod, T., & Loomis, C. (2016). Social change: Toward an informed and critical understanding of social justice and the capabilities approach in community psychology. *American Journal of Community Psychology, 57,* 171–180.

Munsey, C. (2011, October). And social justice for all. *Monitor on Psychology, 42,* 30. Retrieved from http://www.apa.org/ monitor/2011/10/vasquez.aspx.

Murray, E. B. (2016, March 7). Homelessness is a national emergency—The crisis demands federal leadership. *The Guardian*. Retrieved from https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/mar/07/homelessness-is-a-national-emergency-thecrisis-demands-federal-leadership.

Novak, M. (2000). Defining social justice. *First Things, 108*, 11–13.

Novak, M. (2009, December 29). *Social justice: Not what you think it is*. Retrieved from https://www.heritage.org/poverty-andinequality/report/socialjustice-not-what-you-think-it.

Novak, M., & Adams, P. (2015). *Social justice isn't what you think it is*. New York, NY: Encounter Books.

Nozick, R. (1974). *Anarchy, state and utopia*. New York, NY: Basic Books, Inc.

Nussbaum, M. (1992). Human functioning and social justice: In defense of Aristotelian essentialism. *Political Theory, 20*, 202–246.

Nussbaum, M. C. (2000). *Women and human development: The capabilities approach*. New York, NY: Cambridge University Press.

Nussbaum, M. (2011). *Creating capabilities: The human development approach*. Cumberland, RI:Harvard University Press.

Okin, S. M. (1989). *Justice, gender and the family*. New York, NY: Basic Books.

Paine, T. (1795/1999). *Agrarian justice*. Retrieved from http://piketty.pse.ens.fr/files/Paine1795.pdf

Patel, N. A. (2015). Health and social justice: The role of today's physician. *American Medical Association Journal of Ethics, 17*, 894–896.

Pfister, J. (1999). Glamorizing the psychological: The politics of the performances of modern psychological identities. In J. Pfister & N. Schnog (Eds.), *Inventing the psychological* (pp. 167–213). New Haven, CT: Yale University Press.

Pope Pius, X. I. (1931). *Quadragesimo anno: On reconstruction of the social order.* Retrieved from http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html.

Raphael, D. D. (2001). *Concepts of justice.* Oxford, United Kingdom: Clarendon Press.

Rawls, J. (1971). *A theory of justice.* Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Rawls, J. (2001). *Justice as fairness: A restatement.* Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Roosevelt, F. D. (1932, October 2). *Campaign address at Detroit, Michigan.* Retrieved from http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid88393.

Rosenberg, R. S. (2013, April 12). Abnormal is the new normal: Why will half or the U.S. population have a diagnosable mental disorder? *Slate.* Retrieved from http://www.slate.com/articles/health_and_science/medical_examiner/2013/04/diagnostic_and_statistical_manual_fifth_edition_why_will_half_the_u_s_population.html.

Schneider, A. (2014). Embracing ambiguity—Lessons from the study of corporate social responsibility through the rise and decline of the modernwelfare state. *Business Ethics: A European Review, 23,* 293–308.

Seligman, M. E. P., & Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive psychology. An introduction. *American Psychologist, 55,*

5–14.

Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Smith, E. F. (2014). *The influence of conservative think tanks: 1970s capitalism and the rise of conservative think tanks* (Doctoral dissertation). Retrieved from http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi10.1.1.1034.1547&rep rep1&typepdf.

Smith, V. (2010). Enhancing employability: Human, cultural, and social capital in an era of turbulent unpredictability. *Human Relations, 63,* 279–303.

Sugarman, J. (2014). Neo-Foucaultian approaches to critical inquiry in the psychology of education. In T. Corcoran (Ed.), *Psychology in education: Critical theorypractice* (pp. 53–69). Rotterdam, the Netherlands: Sense Publishers. http://dx.doi.org/10.1007/978-94-6209-566-3_4.

Sugarman, J. (2015). Neoliberalism and psychological ethics. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology, 35,* 103–116.

Taylor, C. (2004). *Modern social imaginaries*. London, United Kingdom: Duke University Press.

Teo, T. (2009). Philosophical concerns in critical psychology. In D. Fox, I. Prilleltensky, & S. Austin (Eds.), *Critical psychology: An introduction* (pp. 36–83). London, United Kingdom: Sage.

Thompson, B. (2002). Multiracial feminism: Recasting the chronology of second wave feminism. *Feminist Studies, 28,* 336–360.

The Toronto Star. (n.d.). *Atkinson principles*. Retrieved from https://www.thestar.com/about/atkinson.html.

United Nations. (2006). *Social justice in an open world: The role of the United Nations*. Retrieved from http://www.un.org/esa/socdev/documents/ifsd/SocialJustice.pdf.

Wacquant, L. (2008). *Urban outcasts: A comparative sociology of advanced marginality*. Cambridge, United Kingdom: Polity Press.

Walkerdine, V., & Bansel, P. (2010). Neoliberalism, work and subjectivity: Towards a more complex account. In M. Wetherell & C. Talpade Mohanty (Eds.), *The SAGE handbook of identities* (pp. 492–507). London, United Kingdom: SAGE Publications.

Walsh-Bowers, R. (2007). *Taking the ethical principle of social responsibility seriously: A sociopolitical perspective on psychologists' social practices*. Paper presented at the annual meeting of the Canadian Psychological Association, Ottawa, Ontario, Canada.

Walzer, M. (1983). *Spheres of justice: A defense of pluralism and equality*. New York, NY: Basic Books.

Wempe, B. (2004). *T. H. Green's theory of positive freedom: From metaphysics to political theory*. Exeter, United Kingdom: Imprint Academic.

Williams, D. (2004). *Condorcet and modernity*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.

Williams, R. (1985). *Keywords: A vocabulary of culture and society* (Rev. ed.). New York, NY: Oxford University Press.

Wollstonecraft, M. (2009). *A vindication of the rights of woman* (3rd ed.). New York, NY: Norton & Co. (Original work published 1792)

Young, I. M. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

## مراجع الدّراسة الرّابعة:

American Psychological Association. (2012). Reports and brochures. Downloaded May 2012 from http://www.apa.org/pubs/info/index.aspx

Blackwood, L. M., & Louis, W. R. (2012). If it matters for the group then it matters to me: Collective action outcomes for seasoned activists. *British Journal of Social Psychology, 51,* 72–92.

Burman, E. (1994). *Deconstructing developmental psychology*. New York, NY: Routledge.

Burman, E., & Parker, I. (1993). Introduction–discourse analysis: The turn to the text. In E. Burman & I. Parker (Eds.), *Discourse analytic research* (pp. 1–13). London, UK: Routledge.

Cialdini, R. B., Kallgren, C. A., & Reno, R. R. (1991). A focus theory of normative conduct: A theoretical refinement and reevaluation of the role of norms in human behaviour. In M. P. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 24, pp. 201–234). San Diego, CA: Academic Press.

Cialdini, R. B., Reno, R. R., & Kallgren, C. A. (1990). A focus theory of normative conduct: Recycling the concept of norms to reduce littering in public places. *Journal of Personality and Social Psychology, 58,* 1015–1026.

Coalition for an Ethical Psychology. (2012). A Call for Annulment of the APA's PENS Report. Downloaded May 2012 from http://www.ethicalpsychology.org/pens

Fox, D. R. (1993). Psychological jurisprudence and radical social change. *American Psychologist, 48,* 234–241.

Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed* (Trans. by M. B. Ramos). New York, NY: Seabury Press.

Freire, P. (1975). Cultural action for freedom. *Harvard Educational Review Monograph, 1,* 1–55.

Gergen, K. J. (2009). The problem of prejudice in plural worlds. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology, 29,* 97–101.

Goertzen, J. R. (2011). Further problematizing the potential for a more unified experimental, scientific psychology: A comment on Mandler. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology, 31,* 247–249.

Graham, J., Haidt, J., & Nosek, B. A. (2009). Liberals and conservatives rely on different sets of moral foundations. *Journal of Personality and Social Psychology, 96,* 1029-1046.

Haidt, J. (2011). Post-partisan social psychology. Downloaded May 2012 from http://people.virginia.edu/~jdh6n/postpartisan.html

Harris, S. (2010). *The moral landscape: How science can determine human values.* New York, NY: Free Press.

Hornsey, M. J. (2008). Social identity theory and self-categorization theory: A historical review. *Social and Personality Psychology Compass, 2,* 204– 222.

Hovland, C. I., & Sherif, M. (1980). *Social judgment: Assimilation and contrast effects in communication and attitude change.* Westport, CT: Greenwood.

Jacoby, R. (1975). *Social amnesia.* Boston, MA: Beacon.

Kendler, H. H. (1997). Psychology, ethics and the naturalistic fallacy. In J. M. Dubois (Ed.), *Moral issues in psychology: Personalist contributions to selected problems*

(pp. 101–112). Lanham, MD: University Press of America.

Kendler, H. H. (1994). Can psychology reveal the ultimate values of humankind? *American Psychologist, 49,* 970–971.

Lifton, R. J. (1986). *The Nazi doctors: Medical killing and the psychology of genocide.* New York, NY: Basic Books, Inc.

Lindsay, G. (2011). Transnational ethical guidance and the development of the EFPA meta-code of ethics. *European Psychologist, 16,* 121–131.

Louis, W. R. (2008). Intergroup positioning and power. In F. M. Moghaddam, R. Harré, & N. Lee (Eds.), *Global conflict resolution through positioning analysis* (pp. 21–39). New York, NY: Springer.

Louis, W. R. (2009a). If they're not crazy, then what? The implications of social psychological approaches to terrorism for conflict management. In W. Stritzke, S. Lewandowsky, D. Denemark, F. Morgan, & J. Clare (Eds.), *Terrorism and torture: An interdisciplinary perspective* (pp. 125–153). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Louis, W. R. (2009b). Collective action – and then what? *Journal of Social Issues, 65,* 727–748.

Louis, W. R., & Taylor, D. M. (2005). Rights and duties as group norms: Implications of intergroup research for the study of rights and responsibilities. In N. J. Finkel & F. M. Moghaddam (Eds.), *The psychology of rights and duties: Empirical contributions and normative commentaries* (pp. 105– 134). Washington, DC: APA Press.

Louis, W. R., Taylor, D. M., & Douglas, R. L. (2005). Normative influence and rational conflict decisions: Group norms and cost-benefit analyses for intergroup behavior. *Group*

*Processes & Intergroup Relations, 8,* 355–374.

Louis, W. R., Taylor, D. M., & Neil, T. (2004). Cost-benefit analyses for your group and yourself: The rationality of decision-making in conflict. *International Journal of Conflict Management, 15,* 110–143.

Marecek, J. (2003). Dancing through minefields: Toward a qualitative stance in psychology. In P. W. Camic, J. E. Rhodes, & L. Yardley (Eds.), *Qualitative research in psychology: Expanding perspectives in methodology and design* (pp. 49–69). Washington, DC: American Psychological Association.

Martín-Baró, I. (1994). *Writings for a liberation psychology.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mavor, K. I., Louis, W. R., & Laythe, B. (2011). Religion, prejudice and authoritarianism: Is RWA a boon or bane to the psychology of religion? *Journal for the Scientific Study of Religion, 50,* 22–43.

Mavor, K. I., Macleod, C. J., Boal, M. J., & Louis, W. R. (2009). Right-wing authoritarianism, fundamentalism and prejudice revisited: Removing suppression and statistical artefact. *Personality and Individual Differences, 46,* 592–597.

Maxwell, M. (1991). *Moral inertia.* Niwot, CO: University of Colorado Press.

McLaren, P. L., & Lankshear, C. (Eds.). (1994). *Politics of liberation: Paths from Freire.* New York, NY: Routledge.

Meyer, I. H. (1995). Minority stress and mental health in gay men. *Journal of Health and Social Behavior, 36,* 38–56.

Nicholson, I. A. M. (1998). Ethics, objectivity, and professional authority. *American Psychologist, 53,* 321–322.

Office of the UN High Commissioner on Human Rights. (2012).

International human rights law. Downloaded May 2012 from http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/International Law.aspx

Packer, D. J. (2008). On being both with us and against us: A normative conflict model of dissent in social groups. *Personality and Social Psychology Review, 12,* 50 –72.

Packer, D. J., & Chasteen, A. L. (2010). Loyal deviance: Testing the Normative Conflict Model of dissent in social groups. *Personality and Social Psychology Bulletin, 36,* 5–18.

Parker, I. (1992). *Discourse dynamics: Critical analysis for social and individual psychology.* New York, NY: Routledge.

Pinker, S. (2011). *The better angels of our nature: Why violence has declined.* New York, NY: Viking.

Prilleltensky, I. (1994). Psychology and social ethics. *American Psychologist, 49,* 966–967.

Prilleltensky, I. (1997). Values, assumptions, and practices: Assessing the moral implications of psychological discourse and action. *American Psychologist, 52,* 517–535.

Prilleltensky, I. (1998). Values and assumptions about values and assumptions. *American Psychologist, 52,* 325–326.

Prilleltensky, I., & Walsh-Bowers, R. (1993). Psychology and the moral imperative. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology, 13,* 90– 102.

Reddy, V. (2002). Perverts and sodomites: Homophobia as hate speech in Africa. *Southern African Linguistics and Applied Language Studies, 20,* 163–175.

Reicher, S., Haslam, A., & Hopkins, N. (2005). Social identity and the dynamics of leadership: Leaders and followers as collaborative agents in the transformation of social reality. *The Leadership Quarterly, 16,* 547–568.

Richardson, F. R. (1998). Beyond scientism and postmodernism. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology, 18,* 33– 45.

Richardson, F. C., & Woolfolk, R. L. (1994). Social theory and values: A hermeneutic perspective. *Theory & Psychology, 4,* 199–226.

Rodis, P. T., & Strehorn, K. C. (1997). Ethical issues for psychology in the postmodernist era: Feminist psychology and multicultural therapy (MCT). *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology, 17,* 13–31.

Sampson, E. E. (1993). *Celebrating the other: A dialogic account of human nature.* Boulder; CO: Westview Press.

Simmons, J. P., Nelson, L. D., & Simonsohn, U. (2011). False-positive psychology: Undisclosed flexibility in data collection and analysis allows presenting anything as significant. *Psychological Science, 22,* 1359 –1366.

Smith, J. R., & Haslam, S. A. (2012). *Social psychology: Revisiting the classic studies.* London, UK: Sage.

Smith, J. R., & Louis, W. R. (2009). Group norms and the attitude-behaviour relationship. *Social and Personality Psychology Compass, 3,* 19–35.

Society for the Psychological Study of Social Issues. (2012). Policy events. Downloaded May 2012 from http://www.spssi.org/index.cfm?fuseactionp..viewpage&pageid512

Teo, T. (2009). Editorial. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology, 29,* 1–4.

Terry, D. J., & Hogg, M. A. (1996). Group norms and the attitude – behaviour relationship: A role for group identification. *Personality and Social Psychology Bulletin, 22,* 776 –793.

Willyard, C. (2011). Men: A growing minority? Downloaded

May 2012 from http://www.apa.org/ gradpsych/2011/01/ cover-men.aspx

## مراجع الدّراسة الخامسة:

Abu-Nimer, M. (1999). *Dialogue, conflict resolution, and change: Arab-Jewish encounters in Israel.* Albany, NY: State University of New York Press.

Adams, G., Biernat, M., Branscombe, N. R., Crandall, C. S., & Wrightsman, L. S. (Eds.). (2008). *Commemorating Brown: The social psychology of racism and discrimination.* Washington, D.C.: American Psychological Association Press.

Adams, J., Braun, V., & McCreanor, T. (2014). "Aren't labels for pickle jars, not people?" Negotiating identity and community in talk about "being gay." *American Journal of Men's Health,8*(6), 457–469.

Addams, J. (1910). *Twenty years at Hull House.* New York, NY: Macmillan.

Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., & Sanford, R. N. (1950). *The authoritarian personality.* New York, NY: Harper & Brothers.

Allport, G. W. (1954). *The nature of prejudice.* Reading, MA: Addison-Wesley.

American Psychological Association. (2010). *Ethical principles of psychologists and code of conduct.* Washington, D.C.: American Psychological Association.

Amir, Y. (1969). Contact hypothesis in ethnic relations. *Psychological Bulletin,71*(5), 319– 342.

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands la frontera: The new Mestiza.* San Francisco, CA: Aunt Lute Books.

Apfelbaum, E. (1979). Relations of domination and movements

for liberation: An analysis of power between groups. In W. G. Austin & S. Worchel (Eds.), *The social psychology of intergroup relations* (pp. 188–204). Monterey, CA: Brooks/Cole.

Aristotle. (1988). *The politics* (S. Everson, Ed.). New York, NY: Cambridge University Press.

Arnett, J. J. (2000). Emerging adulthood: A theory of development from the late teens through the twenties. *American Psychologist,55*, 469–480.

Arnett, J. J. (2002). The psychology of globalization. *American Psychologist,57*, 774–783.

Arnett, J. J. (2008). The neglected 95%: Why American psychology needs to become less American. *American Psychologist,63*(7), 602–614.

Arnett, J. J., Ramos, K. D., & Jensen, L. A. (2001). Ideological views in emerging adulthood: Balancing autonomy and community. *Journal of Adult Development,8*, 69–79.

Asch, S. E. (1955). Opinions and social pressure. *Scientific American,193*, 31–35.

Balzer Carr, B., Ben Hagai, E., & Zurbriggen, E. L. (2017). Queering Bem: Theoretical intersections between Sandra Bem's scholarship and queer theory. *Sex Roles, 76*, 655–668.

Bauer, G. R., & Hammond, R. (2015). Toward a broader conceptualization of trans women's sexual health. *Canadian Journal of Human Sexuality,24*(1), 1–11.

Bayer, R. (1987). *Homosexuality and American psychiatry: The politics of diagnosis.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bekerman, Z. (2007). Rethinking intergroup encounters: Rescuing

praxis from theory, activity from education, and peace/co-existence from identity and culture. *Journal of Peace Education,4*(1), 21–37.

Bekerman, Z., & Maoz, I. (2005). Troubles with identity: Obstacles to coexistence education in conflict ridden societies. *Identity: An International Journal of Theory and Research,5*(4), 341–358.

Bell, L. A. (2007). Theoretical foundations for social justice education. In M. Adams, L. A.Bell, & P. Griffin (Eds.), *Teaching for diversity and social justice* (2nd ed., pp. 1–14). New York, NY: Routledge.

Bem, S. L. (1993). *The lenses of gender: Transforming the debate on sexual inequality*. New Haven, CT: Yale University Press.

Benedict, R. (1934). *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mifflin.

Bentham, J. (1789). *An introduction to the principles of morals*. Oxford, England: Clarendon Press.

Bhatia, S. (2007a). Opening up cultural psychology: Analyzing race, caste, and migrant identities. *Human Development,50*(6), 320–327.

Bhatia, S. (2007b). Rethinking culture and identity in psychology: Towards a transnational cultural psychology. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology,27–28*(2–1), 301– 321.

Bhatia, S. (2018). Social psychology and social justice: Citizenship and migrant identity in the post 9/11 era. In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice*. New York, NY: Oxford University Press.

Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Boas, F. (1911). *The mind of primitive man*. New York, NY:

Macmillan.

Brewer, M. B. (2001). The many faces of social identity: Implications for political psychology. *Political Psychology,22*(1), 115–125.

Brewer, M. B., & Miller, N. (1984). Beyond the contact hypothesis: Theoretical perspectives on desegregation. In N. Miller & M. B. Brewer (Eds.), *Groups in contact: The psychology of desegregation* (pp. 281–302). Orlando, FL: Academic Press.

Bronner, S. E., & Kellner, D. M. (Eds.). (1989). *Critical theory and society: A reader*. New York, NY: Routledge.

Bruce, D., Harper, G. W., & Bauermeister, J. A. (2015). Minority stress, positive identity development, and depressive symptoms: Implications for resilience among sexual minority male youth. *Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity,2*(3), 287– 296.

Bruner, J. (1990). *Acts of meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Brydon-Miller, M. (1997). Participatory action research: Psychology and social change. *Journal of Social Issues,53*(4), 657–666.

Bullock, H. E. (1999). Attributions for poverty: A comparison of middle-class and welfare recipient attitudes. *Journal of Applied Social Psychology,29(10)*, 2059–2082.

Bullock, H. E. (2013). *Women and poverty: Psychology, public policy, and social justice*. Malden, MA: Wiley.

Bullock, H. E., & Lott, B. (2010). Social class and power. In A. Guinote & T. K. Vescio (Eds.), *The social psychology of power* (pp. 408–427). New York, NY: Guilford.

Bullock, H. E., & Reppond, H. A. (2018). Of "takers" and "makers":

A social psychological analysis of class and classism. In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice*. New York, NY: Oxford University Press.

Bullock, H. E., Wyche, K. F., & Williams, W. R. (2001). Media images of the poor. *Journal of Social Issues,57*, 229–246.

Bullough, V. L. (1979). *Homosexuality: A history*. New York, NY: New American Library.

Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York, NY: Routledge.

Chryssochoou, X. (2018). Social justice in multicultural Europe: A social psychological perspective. In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice*. New York, NY: Oxford University Press.

Cialdini, R. B., & Goldstein, N. J. (2004). Social influence: Compliance and conformity. *Annual Review of Psychology,55*, 591–621.

Clark, K. B. (1953). Desegregation: An appraisal of the evidence. *Journal of Social Issues, 9*(4), 2–76.

Clark, K. B., & Clark, M. P. (1950). Emotional factors in racial identification and preference in Negro children. *Journal of Negro Education,19*, 341–350.

Cohler, B. J. (1982). Personal narrative and life course. In P. Baltes & O. G. Brim (Eds.), *Life span development and behavior* (Vol. 4, pp. 205–241). New York, NY: Academic Press.

Cohrs, J. C., & O'Dwyer, E. (2018). "In the minds of men …": Social representations of war and military intervention. In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice*. New York: Oxford University Press.

Cole, E. R. (2009). Intersectionality and research in psychology.

*American Psychologist, 64*(3), 170–180.

Coston, B. M., & Kimmel, M. (2012). Seeing privilege where it isn't: Marginalized masculinities and the intersectionality of privilege. *Journal of Social Issues,68*(1), 97–111.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum,139*, 139–167.

Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review,43*(6), 1241–1299.

Crenshaw, K. W., & Ritchie, A. J. (2015). *Say her name: Resisting police brutality against Black women*. New York, NY: Center for Intersectionality and Social Policy Studies.

Cross, W. E. (2018). Disjunctive: Social justice, Black identity, and the normality of Black people. In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice*. New York, NY: Oxford University Press.

De Vos, J. (2010). From Milgram to Zimbardo: The double birth of postwar psychology/ psychologization. *History of the Human Sciences,23*(5), 156–175.

de Vries, B. (2015). Stigma and LGBT aging: Negative and positive marginality. In N. A. Orel & C. A. Fruhauf (Eds.), *The lives of LGBT older adults: Understanding challenges and resilience* (pp. 55–71). Washington, D.C.: American Psychological Association Press.

Deutsch, M. (1985). *Distributive justice: A social psychological perspective*. New Haven, CT: Yale University Press.

Dilthey, W. (1977). *Descriptive psychology and historical understanding* (R. M. Zaner & K. L. Heiges, Trans.). The Hague: Martinus Nijhoff. (Original work published

1894.)

Dixon, J., Durrheim, K., & Tredoux, C. (2005). Beyond the optimal contact strategy: A reality check for the contact hypothesis. *American Psychologist,60*(7), 697–711.

Dixon, J., Levine, M., Reicher, S., & Durrheim, K. (2012). Beyond prejudice: Are negative evaluations the problem and is getting us to like one another more the solution? *Behavioral and Brain Sciences,35*(6), 411–466.

Dixon, J. A., & Reicher, S. (1997). Intergroup contact and desegregation in the new South Africa. *British Journal of Social Psychology,36*(3), 361–381.

Dollard, J. (1937). *Class and caste in a southern town.* New Haven, CT: Yale University Press.

Duarte, J. L., Crawford, J. T., Stern, C., Haidt, J., Jussim, L., & Tetlock, P. E. (2015). Political diversity will improve social psychological science. *Behavioral and Brain Sciences,38.*

Du Bois, W. E. B. (1996). *The souls of black folk.* New York, NY: Penguin. (Original work published 1903.)

Durrheim, K., & Dixon, J. (2018). Intergroup contact and the struggle for social justice. In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice.* New York, NY: Oxford University Press.

Dutt, A., & Grabe, S. (2014). Lifetime activism, marginality, and psychology: Narratives of lifelong feminist activists committed to social change. *Qualitative Psychology,1*(2), 107– 122.

Eagly, A. H. (1995). The science and politics of comparing women and men. *American Psychologist,50*(3), 145–158.

Eagly, A. H., Eaton, A., Rose, S. M., Riger, S., & McHugh, M. C. (2012). Feminism and psychology: Analysis of a half-

century of research on women and gender. *American Psychologist,67*(3), 211–230.

Eagly, A. H., & Riger, S. (2014). Feminism and psychology: Critiques of methods and epistemology. *American Psychologist,69*(7), 685–702.

Fanon, F. (1967). *Black skin, white masks* (C. L. Markmann, Trans.). New York, NY: Grove. (Original work published 1952.)

Fanon, F. (2004). *The wretched of the earth* (R. Philcox, Trans.). New York, NY: Grove. (Original work published 1961.)

Fine, M. (1988). Sexuality, schooling, and adolescent females: The missing discourse of desire. *Harvard Educational Review,58*(1), 29–54.

Fine, M. (1991). *Framing dropouts: Notes on the politics of an urban public high school.* Albany, NY: State University of New York Press.

Fine, M. (2004). The power of the *Brown v. Board of Education* decision: Theorizing threats to sustainability. *American Psychologist, 59*(6), 502–510.

Fine, M. (2006). Bearing witness: Methods for researching oppression and resistance—A textbook for critical research. *Social Justice Research,19*(1), 83–108.

Fine, M. (2012). Resuscitating critical psychology for "revolting" times. *Journal of Social Issues,68*(2), 416–438.

Fine, M. (2013). Echoes of Bedford: A 20-year social psychology memoir on participatory action research hatched behind bars. *American Psychologist,68*(8), 687–698.

Fine, M., & Barreras, R. (2001). To be of use. *Analyses of Social Issues and Public Policy, 1*, 175–182.

Fine, M., & Burns, A. (2003). Class notes: Toward a critical psychology of class and schooling. *Journal of Social*

*Issues,59*(4), 841–860.

Fine, M., & Ruglis, J. (2009). Circuits and consequences of dispossession: The racialised realignment of the public sphere for US youth. *Transforming Anthropology,17*(1), 20–33.

Fine, M., & Torre, M. E. (2004). Re-membering exclusions: Participatory action research in public institutions. *Qualitative Research in Psychology,1*(1), 15–37.

Fine, M., Torre, M. E., Boudin, K., Bowen, I., Clark, J., & Hylton, D. (2003). Participatory action research: From within and beyond prison bars. In P. M. Camic, J. E. Rhodes, & L. Yardley (Eds.), *Qualitative research in psychology: Expanding perspectives in methodology and design* (pp. 173–198). Washington, D.C.: American Psychological Association Press.

Foucault, M. (1965). *Madness and civilization: A history of insanity in the age of reason* (R. Howard, Trans.). New York, NY: Pantheon.

Foucault, M. (1970). *The order of things: An archeology of the human sciences*. New York, NY: Pantheon.

Foucault, M. (1972). *The archeology of knowledge and the discourse on language* (A. M. S. Smith, Trans.). New York, NY: Pantheon.

Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trans.). New York, NY: Pantheon.

Foucault, M. (1978). *The history of sexuality, Vol. 1: An introduction* (R. Hurley, Trans.). New York, NY: Pantheon.

Foucault, M. (1982). The subject and power. *Critical Inquiry,8*, 777–795.

Fox, D., Prilleltensky, I., & Austin, S. (Eds.). (2009). *Critical*

*psychology: An introduction* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.

Fox, M., Mediratta, K., Ruglis, J., Stoudt, B., Shah, S., & Fine, M. (2010). Critical youth engagement: Participatory action research and organizing. In L. R. Sherrod, J. TorneyPurta, & C. A. Flanagan (Eds.), *Handbook of research on civic engagement in youth* (pp. 621–649). Hoboken, NJ: Wiley.

Frederickson, G. M. (1999). Models of American ethnic relations: A historical perspective. In D. A. Prentice & D. T. Miller (Eds.), *Cultural divides: Understanding and overcoming group conflict* (pp. 23–34). New York, NY: Russell Sage Foundation.

Fredrickson, B., & Roberts, T. (1997). Objectification theory: Toward understanding women's lived experiences and mental health risks. *Psychology of Women Quarterly,21*, 173–206.

Freire, P. (2000). *Pedagogy of the oppressed* (M. B. Ramos, Trans., 30th anniversary ed.). New York, NY: Continuum. (Original work published 1970.)

Freud, S. (1959). *Group psychology and the analysis of the ego* (J. Strachey, Trans.). New York, NY: Norton. (Original work published 1921.)

Frost, D. M. (2011). Stigma and intimacy in same-sex relationships: A narrative approach. *Journal of Family Psychology, 25*(1), 1–10.

Frost, D. M. (2018). Narrative approaches within a social psychology of social justice: The potential utility of narrative evidence. In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice*. New York, NY: Oxford University Press.

Frost, D. M., & Gola, K. A. (2015). Meanings of intimacy: A

comparison of members of heterosexual and same-sex couples. *Analyses of Social Issues and Public Policy,15*, 382–400.

Frost, D. M., & Ouellette, S. C. (2004). Meaningful voices: How psychologists, speaking as psychologists, can inform social policy. *Analyses of Social Issues and Public Policy,4*, 219–226.

Frost, D. M., & Ouellette, S. C. (2011). A search for meaning: Recognizing the potential of narrative research in social policy-making efforts. *Sexuality Research and Social Policy, 8*(3), 151–161.

Fryberg, S. A., Covarrubias, R., & Burack, J. A. (2018). The ongoing psychological colonization of North American indigenous people: Using social psychological theories to promote social justice. In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice.* New York, NY: Oxford University Press.

Furumoto, L., & Scarborough, E. (1986). Placing women in the history of psychology: The first American women psychologists. *American Psychologist,41*(1), 35–42.

Gaertner, S. L., Dovidio, J. F., & Bachman, B. A. (1996). Revisiting the contact hypothesis: The induction of a common ingroup identity. *International Journal of Intercultural Relations,20*, 271–290.

Gellner, E. (1983). *Nations and nationalism.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Gergen, K. J. (1973). Social psychology as history. *Journal of Personality and Social Psychology,26*(2), 309–320.

Gergen, K. J. (1978). Experimentation in social psychology: A reappraisal. *European Journal of Social Psychology,8*, 507–527.

Gergen, K. J. (1985). The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist,40*(3), 266–275.

Gergen, K. J. (1989). Social psychology and the wrong revolution. *European Journal of Social Psychology,19*, 463–484.

Gergen, K. J. (2001). Psychological science in a postmodern context. *American Psychologist,56*, 803–813.

Gibbs, J. C. (1979). The meaning of ecologically oriented inquiry in contemporary psychology. *American Psychologist,34*(2), 127–140.

Gilligan, C. (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gjerde, P. F. (2004). Culture, power, and experience: Toward a person-centered cultural psychology. *Human Development,47*, 138–157.

Gjerde, P. F. (2014). An evaluation of ethnicity research in developmental psychology: Critiques and recommendations. *Human Development,57*, 176–205.

Glick, P., & Fiske, S. (2001). An ambivalent alliance: Hostile and benevolent sexism as complementary justifications for gender inequality. *American Psychologist,56*(2), 109–118.

Grabe, S. (2010). Promoting gender equality: The role of ideology, power, and control in the link between land ownership and violence in Nicaragua. *Analyses of Social Issues and Public Policy,10*, 146–170.

Grabe, S. (2012). An empirical examination of women's empowerment and transformative change in the context of international development. *American Journal of Community Psychology,49*, 233–245.

Grabe, S. (2017). *Narrating a psychology of resistance: Voices of the Compañeras in Nicaragua*. New York, NY: Oxford University Press.

Grabe, S. (2018). Transnational feminism in psychology: Women's human rights, liberation and social justice. In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice*. New York, NY: Oxford University Press.

Grabe, S., Dutt, A., & Dworkin, S. L. (2014). Women's community mobilization and wellbeing: Local resistance to gendered social inequities in Nicaragua and Tanzania. *Journal of Community Psychology,42*(4), 379–397.

Grabe, S., Grose, R. G., & Dutt, A. (2015). Women's land ownership and relationship power: A mixed methods approach to understanding structural inequities and violence against women. *Psychology of Women Quarterly,39*, 7–19.

Greenwood, J. D. (2003). Wundt, *Volkerpsychologie*, and experimental social psychology. *History of Psychology*, *6*(1), 70–88.

Guevara, E. C., Luxemburg, R., Marx, K., & Engels, F. (2005). *Manifesto: Three classic essays on how to change the world*. New York, NY: Ocean Press.

Gurin, P., Nagda, B. A., & Zuniga, X. (2013). *Dialogue across difference: Practice, theory, and research on intergroup dialogue*. New York, NY: Russell Sage Foundation.

Halabi, R., & Sonnenschein, N. (2004). Awareness, identity, and reality: The School for Peace approach (D. Reich, Trans.). In R. Halabi (Ed.), *Israeli and Palestinian identities in dialogue: The School for Peace approach* (pp. 47–58). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Hall, R. L., & Fine, M. (2005). The stories we tell: The lives and

friendship of two older Black lesbians. *Psychology of Women Quarterly,29*, 177–187.

Hammack, P. L. (2008). Narrative and the cultural psychology of identity. *Personality and Social Psychology Review,12*(3), 222–247.

Hammack, P. L. (2009). The cultural psychology of American-based coexistence programs for Israeli and Palestinian youth. In C. McGlynn, M. Zembylas, Z. Bekerman, & T. Gallagher (Eds.), *Peace education in conflict and post-conflict societies: Comparative perspectives* (pp. 127–144). New York, NY: Palgrave Macmillan.

Hammack, P. L. (2010a). The cultural psychology of Palestinian youth: A narrative approach. *Culture & Psychology,16*(4), 507–537.

Hammack, P. L. (2010b). Identity as burden or benefit? Youth, historical narrative, and the legacy of political conflict. *Human Development,53*, 173–201.

Hammack, P. L. (2011a). *Narrative and the politics of identity: The cultural psychology of Israeli and Palestinian youth*. New York, NY: Oxford University Press.

Hammack, P. L. (2011b). Narrative and the politics of meaning. *Narrative Inquiry,21*(2), 311–318.

Hammack, P. L., & Cohler, B. J. (2009). Narrative engagement and sexual identity: An interdisciplinary approach to the study of sexual lives. In P. L. Hammack & B. J. Cohler (Eds.), *The story of sexual identity: Narrative perspectives on the gay and lesbian life course* (pp. 3–22). New York, NY: Oxford University Press.

Hammack, P. L., & Cohler, B. J. (2011). Narrative, identity, and the politics of exclusion: Social change and the gay and lesbian life course. *Sexuality Research and Social Policy,8*,

162–182.

Hammack, P. L., Mayers, L., & Windell, E. P. (2013). Narrative, psychology, and the politics of sexual identity in the United States: From "sickness" to "species" to "subject." *Psychology & Sexuality,4*(3), 219–243.

Hammack, P. L., & Pilecki, A. (2012). Narrative as a root metaphor for political psychology. *Political Psychology,33*(1), 75–103.

Hammack, P. L., & Pilecki, A. (2015). Power in history: Contrasting theoretical approaches to intergroup dialogue. *Journal of Social Issues,71*(2), 371–385.

Hammack, P. L., Pilecki, A., & Merrilees, C. (2014). Interrogating the process and meaning of intergroup contact: Contrasting theoretical approaches. *Journal of Community & Applied Social Psychology,24*, 296–324.

Hammack, P. L., Thompson, E. M., & Pilecki, A. (2009). Configurations of identity among sexual minority youth: Context, desire, and narrative. *Journal of Youth and Adolescence, 38*, 867–883.

Hammack, P. L., & Toolis, E. (2015). Identity, politics, and the cultural psychology of adolescence. In L. Jensen (Ed.), *The Oxford handbook of human development and culture* (pp. 396–409). New York, NY: Oxford University Press.

Hammack, P. L., & Toolis, E. E. (2016). Putting the social into personal identity: The master narrative as root metaphor for psychological and developmental science. *Human Development,58*, 350–364.

Hammack, P. L., & Windell, E. P. (2011). Psychology and the politics of same-sex desire in the United States: An analysis of three cases. *History of Psychology,14*(3), 220–248.

Haney, C. (2005). *Death by design: Capital punishment as a social*

*psychological system*. New York, NY: Oxford University Press.

Haney, C. (2006). *Reforming punishment: Psychological limits to the pains of imprisonment*. Washington, D.C.: American Psychological Association Press.

Haney, C., Banks, C., & Zimbardo, P. (1973). Interpersonal dynamics in a simulated prison. *International Journal of Criminology and Penology,1*, 69–97.

Haney, C., & Zimbardo, P. (1998). The past and future of U.S. prison policy: Twenty-five years after the Stanford Prison Experiment. *American Psychologist,53*(7), 709–727.

Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies,14*(3), 575–599.

Harding, S. G. (1986). *The science question in feminism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Harding, S. G. (Ed.). (2004). *The feminist standpoint theory reader: Intellectual and political controversies*. New York, NY: Routledge.

Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. New York, NY: Oxford University Press.

Haslam, S. A., & Reicher, S. D. (2012). When prisoners take over the prison: A social psychology of resistance. *Personality and Social Psychology Review,16*(2), 154–179.

Haslam, S. A., Reicher, S. D., & Birney, M. E. (2014). Nothing by mere authority: Evidence that in an experimental analogue of the Milgram paradigm participants were motivated not by orders but by appeals to science. *Journal of Social Issues,70*(3), 473–488.

Haslam, S. A., Reicher, S. D., Millard, K., & McDonald, R. (2015).

"Happy to have been of service": The Yale archive as a window into the engaged followership of participants in Milgram's "obedience" experiments. *British Journal of Social Psychology,54*(1), 55–83.

Hatzenbuehler, M. L. (2009). How does sexual minority stigma "get under the skin"? A psychological mediation framework. *Psychological Bulletin,135*(5), 707–730.

Hegarty, P. (2003). Homosexual signs and heterosexual silences: Rorschach studies of male homosexuality from 1921 to 1967. *Journal of the History of Sexuality,12*, 400–423.

Held, D. (1980). *Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas*. Berkeley, CA: University of California Press.

Henrich, J., Heine, S. J., & Norenzayan, A. (2010). The weirdest people in the world? *Behavioral and Brain Sciences,33*, 61–83.

Herek, G. M. (1984). Beyond "homophobia": A social psychological perspective on attitudes toward lesbians and gay men. *Journal of Homosexuality,10*(1–2), 1–21.

Herek, G. M. (1987). Religious orientation and prejudice: A comparison of racial and sexual attitudes. *Personality and Social Psychology Bulletin,13*(1), 34–44.

Herek, G. M. (1988). Heterosexuals' attitudes toward lesbians and gay men: Correlates and gender differences. *Journal of Sex Research,25*, 451–477.

Herek, G. M. (1990). The context of anti-gay violence: Notes on cultural and psychological heterosexism. *Journal of Interpersonal Violence,5*(3), 316–333.

Herek, G. M. (1996). Heterosexism and homophobia. In R. P. Cabaj & T. S. Stein (Eds.), *Textbook of homosexuality and mental health* (pp. 101–113). Washington, D.C.: American Psychiatric Association Press.

Herek, G. M. (Ed.). (1998). *Stigma and sexual orientation: Understanding prejudice against lesbians, gay men, and bisexuals*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Herek, G. M. (2004). Beyond "homophobia": Thinking about sexual prejudice and stigma in the twenty-first century. *Sexuality Research and Social Policy,1*(2), 6–24.

Herek, G. M. (2007a). Confronting sexual stigma and prejudice: Theory and practice. *Journal of Social Issues,63*(4), 905–925.

Herek, G. M. (2007b). Science, public policy, and legal recognition of same-sex relationships. *American Psychologist,62*(7), 713–715.

Herek, G. M. (2009). Sexual prejudice. In T. D. Nelson (Ed.), *Handbook of prejudice, stereotyping, and discrimination* (pp. 441–467). New York, NY: Psychology Press.

Herek, G. M. (2010). Sexual orientation differences as deficits: Science and stigma in the history of American psychology. *Perspectives on Psychological Science,5*(6), 693–699.

Herek, G. M. (2018). Setting the record "straight": Communicating findings fro. social science research on sexual orientation to the courts. In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice.* New York, NY: Oxford University Press.

Herrnstein, R. J., & Murray, C. (1994). *The bell curve: Intelligence and class structure in American life*. New York, NY: Free Press.

Hewstone, M., & Brown, R. (1986). Contact is not enough: An intergroup perspective on the "contact hypothesis." In M. Hewstone & R. Brown (Eds.), *Contact and conflict in intergroup encounters* (pp. 1–44). New York, NY: Basil Blackwell.

Hewstone, M., Cairns, E., Voci, A., Hamberger, J., & Niens, U. (2006). Intergroup contact, forgiveness, and experience of "the troubles" in Northern Ireland. *Journal of Social Issues,62*(1), 99–120.

Hobsbawm, E. J. (1990). *Nations and nationalism since 1780: Programme, myth, reality*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Hollingworth, L. (1914). Variability as related to sex differences in achievement: A critique. *American Journal of Sociology,19*, 510–530.

Hook, D. (2007). *Foucault, psychology and the analytics of power*. New York, NY: Palgrave Macmillan.

Hooker, E. (1957). The adjustment of the male overt homosexual. *Journal of Projective Techniques,21*, 18–31.

Hooker, E. (1967). The homosexual community. In J. H. Gagnon & W. Simon (Eds.), *Sexual deviance* (pp. 167–184). New York, NY: Harper & Row.

Hooker, E. (1993). Reflections of a 40-year exploration: A scientific view on sexuality. *American Psychologist,48*(4), 450–453.

Hughto, J. M. W., Reisner, S. L., & Pachankis, J. E. (2015). Transgender stigma and health: A critical review of stigma determinants, mechanisms, and interventions. *Social Science & Medicine,147*, 222–231.

Hume, D. (2003). *A treatise of human nature*. Mineola, NY: Dover. (Original work published 1739.)

Hurtado, A. (1989). Relating to privilege: Seduction and rejection in the subordination of white women and women of Color. *Signs,14*(4), 833–855.

Hurtado, A. (1996). *The color of privilege: Three blasphemies on race and feminism*. Ann Arbor, MI: University of Michigan

Press.

Hurtado, A. (1997). Understanding multiple group identities: Inserting women into cultural transformations. *Journal of Social Issues,53*(2), 299–328.

Hurtado, A. (2003). *Voicing Chicana feminisms: Young women speak out on sexuality and identity*. New York, NY: New York University Press.

Hurtado, A. (2018). Intersectional understandings of inequality. In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice*. New York, NY: Oxford University Press.

Hurtado, A., & Gurin, P. (2004). *Chicana/o identity in a changing U.S. society*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.

Jahoda, M., Lazarsfeld, P., & Zeisel, H. (1933). *Marienthal: The sociography of an unemployed community*. New Brunswick, NJ: Transaction.

James, W. (1890). *The principles of psychology*. New York, NY: Henry Holt.

Jensen, A. (1969). How much can we boost IQ and scholastic achievement? *Harvard Educational Review,39*(1), 1–123.

Jensen, L. A., & Arnett, J. J. (2012). Going global: New pathways for adolescents and emerging adults in a changing world. *Journal of Social Issues,68*(3), 473–492.

Johnston, D. (2011). *A brief history of justice*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Josselson, R. (1996). *Revising herself: The story of women's identity from college to midlife*. New York, NY: Oxford University Press.

Josselson, R. (2004). The hermeneutics of faith and the hermeneutics of suspicion. *Narrative Inquiry,14*(1), 1–28.

Jost, J. T., & Hunyady, O. (2003). The psychology of system justification and the palliative function of ideology. *European Review of Social Psychology,13*(1), 111–153.

Jost, J. T., & Kay, A. C. (2010). Social justice: History, theory, and research. In S. T. Fiske, D. T. Gilbert, & G. Lindzey (Eds.), *Handbook of social psychology* (5th ed., Vol. *2*, pp. 1122–1165). Hoboken, NJ: Wiley.

Kant, I. (1996). *The metaphysics of morals* (M. Gregor, Ed.). New York: Cambridge University Press. (Original work published 1797.)

Kant, I. (2007). *Critique of pure reason* (M. Weigelt, Trans.). New York, NY: Penguin. (Original work published 1781.)

Kant, I. (2012). *Groundwork of the metaphysics of morals* (M. Gregor & J. Timmermann, Eds.). New York, NY: Cambridge University Press. (Original work published 1785.)

Katz, J. N. (2007). *The invention of heterosexuality*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Kelman, H. C. (1968). *A time to speak: On human values and social research*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.

Kinnvall, C. (2004). Globalization and religious nationalism: Self, identity, and the search for ontological security. *Political Psychology,25*(5), 741–767.

Kitzinger, C., & Wilkinson, S. (2004). Social advocacy for equal marriage: The politics of "rights" and the psychology of "mental health." *Analyses of Social Issues and Public Policy,4*, 173–194.

Kuhn, T. S. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Langdridge, D. (2018). Benevolent heterosexism and the "less-than-queer" citizen subject. In P. L. Hammack (Ed.), *The*

*Oxford handbook of social psychology and social justice.* New York, NY: Oxford University Press.

Langhout, R. D., & Fernández, J. (2018). Reconsidering citizenship models and the case for cultural citizenship: Implications for a social psychology of social justice. In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice.* New York, NY: Oxford University Press.

Larson, R. W. (2002). Globalization, societal change, and new technologies: What they mean for the future of adolescence. *Journal of Research on Adolescence,12*, 1–30.

Leach, C. W. (2005). Against the notion of a "new racism." *Journal of Community & Applied Social Psychology,15*, 432–445.

Le Bon, G. (1969). *The crowd: A study of the popular mind.* New York, NY: Ballantine. (Original work published 1895.)

Levitt, H. M., & Ippolito, M. R. (2014a). Being transgender: The experience of transgender identity development. *Journal of Homosexuality,61*(12), 1727–1758.

Levitt, H. M., & Ippolito, M. R. (2014b). Being transgender: Navigating minority stressors and developing authentic self-presentation. *Psychology of Women Quarterly,38*, 46–64.

Lewin, K. (1946). Action research and minority problems. *Journal of Social Issues,2*(4), 34–46.

Lewin, K. (1948). *Resolving social conflicts.* New York, NY: Harper & Row.

Lewin, K. (1951). *Field theory in social science.* New York, NY: Harper & Row.

Liboro, R. M. (2015). Forging political will from a shared vision: A critical social justice agenda against neoliberalism and other systems of domination. *Social Justice Research,*

*28*, 207–228.

Lind, E. A., & Tyler, T. R. (1988). *The social psychology of procedural justice*. New York, NY: Plenum.

Liu, J. H., & Pratto, F. (2018). Colonization, decolonization, and power: Ruptures and critical junctures out of dominance. In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice*. New York, NY: Oxford University Press.

Lott, B. (2002). Cognitive and behavioral distancing from the poor. *American Psychologist,57*, 100–110.

Lott, B. (2012). The social psychology of class and classism. *American Psychologist,67*(8), 650–658.

Lykes, M. B. (1997). Activist participatory research among the Maya of Guatemala: Constructing meanings from situated knowledge. *Journal of Social Issues,53*(4), 725–746.

Malthus, T. R. (2008). *An essay on the principle of population*. New York, NY: Oxford University Press. (Original work published 1804.)

Maoz, I. (2000a). An experiment in peace: Reconciliation-aimed workshops of JewishIsraeli and Palestinian youth. *Journal of Peace Research,37*(6), 721–736.

Maoz, I. (2000b). Multiple conflicts and competing agendas: A framework for conceptualizing structured encounters between groups in conflict—The case of a coexistence project of Jews and Palestinians in Israel. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology,6*, 135–156.

Maoz, I. (2000c). Power relations in intergroup encounters: A case study of Jewish-Arab encounters in Israel. *International Journal of Intercultural Relations,24*, 259–277.

Maoz, I. (2018). Intergroup contact in settings of protracted

ethnopolitical conflict. In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice.* New York, NY: Oxford University Press.

Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review,98*, 224–253.

Marsella, A. (2012). Psychology and globalization: Understanding a complex relationship. *Journal of Social Issues,68*(3), 454–472.

Martín-Baró, I. (1994). *Writings for a liberation psychology.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Marx, K. (1973). *On society and social change.* Chicago, IL: University of Chicago Press. (Original work published 1859.)

Marx, K. (1992). *Capital: A critique of political economy.* New York, NY: Penguin Classics. (Original work published 1867.)

Marx, K., & Engels, F. (2014). *The Communist manifesto.* New York, NY: Penguin Classics. (Original work published 1848.)

Mayo, C. (1982). Training for positive marginality. *Applied Social Psychology Annual, 3*, 57–73.

McAdams, D. P. (1988). *Power, intimacy, and the life story: Personological inquiries into identity.* New York, NY: Guilford.

McAdams, D. P. (1996). Personality, modernity, and the storied self: A contemporary framework for studying persons. *Psychological Inquiry,7*(4), 295–321.

Mead, G. H. (1934). *Mind, self and society.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Mead, M. (1928). *Coming of age in Samoa.* New York, NY: Harper.

Meyer, I. H. (2003). Prejudice, social stress, and mental health in

lesbian, gay, and bisexual populations: Conceptual issues and research evidence. *Psychological Bulletin, 129*(5), 674–697.

Milgram, S. (1963). Behavioral study of obedience. *Journal of Abnormal and Social Psychology,67*(4), 371–378.

Milgram, S. (1974). *Obedience to authority*. New York, NY: Harper & Row.

Miller, G. A. (1969). Psychology as a means of promoting human welfare. *American Psychologist,24*(12), 1063–1075.

Minton, H. L. (1986). Femininity in men and masculinity in women: American psychiatry and psychology portray homosexuality in the 1930's. *Journal of Homosexuality,13*(1), 1–21.

Minton, H. L. (2001). *Departing from deviance: A history of homosexual rights and emancipatory science in America.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Mishler, E. G. (1999). *Storylines: Craftartists' narratives of identity*. Cambridge, MA: Harvard University.

Moghaddam, F. M. (1987). Psychology in the three worlds: As reflected by the crisis in social psychology and the move toward indigenous third-world psychology. *American Psychologist,42*(10), 912–920.

Moghaddam, F. M., & Harré, R. (1982). Rethinking the laboratory experiment. *American Behavioral Scientist,36*(1), 22–38.

Morawski, J. G., & Bayer, B. M. (2013). Social psychology. In J. G. Morawski & B. M. Bayer (Eds.), *Handbook of psychology, Vol. 1: History of psychology* (2nd ed., pp. 248–278). Hoboken, NJ: Wiley.

Moscovici, S. (1988). Notes towards a description of social representations. *European Journal of Social Psychology,18*,

211–250.

Nagda, B. A. (2006). Breaking barriers, crossing borders, building bridges: Communication processes in intergroup dialogues. *Journal of Social Issues,62*(3), 553– 576.

Nagda, B. A., & Gurin, P. (2007). Intergroup dialogue: A critical-dialogic approach to learning about difference, inequality, and social justice. *New Directions for Teaching and Learning,111*, 35–45.

Nagda, B. A., Gurin, P., & Rodríguez, J. (2018). Intergroup dialogue: Education for social justice. In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice.* New York, NY: Oxford University Press.

Nelson, G., & Prilleltensky, I. (Eds.). (2005). *Community psychology: In pursuit of liberation and well-being.* New York, NY: Palgrave Macmillan.

Okazaki, S. (2018). Culture, psychology, and social justice: Toward a more critical psychology of Asians and Asian Americans. In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice.* New York, NY: Oxford University Press.

Opotow, S. (1990). Moral exclusion and injustice: An introduction. *Journal of Social Issues,46*(1), 1–20.

Opotow, S. (1993). Animals and the scope of justice. *Journal of Social Issues,49*(1), 71–85.

Opotow, S. (2007). Moral exclusion and torture: The ticking bomb scenario and the slippery ethical slope. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology,13*, 457–461.

Opotow, S. (2012). The scope of justice, intergroup conflict, and peace. In L. R. Tropp (Ed.), *The Oxford handbook of intergroup conflict* (pp. 72–86). New York, NY: Oxford University Press.

Opotow, S. (2018). Social justice theory and practice: Fostering inclusion in exclusionary contexts. In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice*. New York, NY: Oxford University Press.

Ostrove, J. M., & Cole, E. R. (2003). Privileging class: Toward a critical psychology of social class in the context of education. *Journal of Social Issues,59*(4), 677–692.

Ouellette, S. C. (2008). Notes for a critical personality psychology: Making room under the critical psychology umbrella. *Social and Personality Psychology Compass,2*, 1–20.

Pettigrew, T. F. (1961). Social psychology and desegregation research. *American Psychologist,16*, 105–112.

Pettigrew, T. F. (1991). Normative theory in intergroup relations: Explaining both harmony and conflict. *Psychology and Developing Societies,3*, 3–16.

Pettigrew, T. F. (1998). Intergroup contact theory. *Annual Review of Psychology,49*, 65–85.

Pettigrew, T. F., & Tropp, L. R. (2006). A meta-analytic test of intergroup contact theory. *Journal of Personality and Social Psychology,90*(5), 751–783.

Pilecki, A., Muro, J., Hammack, P. L., & Clemons, C. (2014). Moral exclusion and the justification of U.S. counterterrorism strategy: Bush, Obama, and the terrorist enemy figure. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology,20*, 285–299.

Plummer, K. (2001). *Documents of life 2: An invitation to critical humanism*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Polkinghorne, D. E. (1988). *Narrative knowing and the human sciences*. Albany, NY: State University of New York Press.

Polletta, F., & Jasper, J. M. (2001). Collective identity and social

movements. *Annual Review of Sociology,27*, 283–305.\

Pratto, F. (2016). On power and empowerment. *British Journal of Social Psychology,55*(1), 1–20.

Prilleltensky, I. (2012). The what, why, who, and how of globalization: What is psychology to do? *Journal of Social Issues,68*(3), 612–629.

Rappaport, J. (1981). In praise of paradox: A social policy of empowerment over prevention. *American Journal of Community Psychology,9*, 1–25.

Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Reicher, S. (1996). "The Crowd" century: Reconciling practical success with theoretical failure. *British Journal of Social Psychology,35*(4), 535–553.

Reicher, S. (2004). The context of social identity: Domination, resistance, and change. *Political Psychology,25*(6), 921–945.

Reicher, S. D., & Haslam, S. A. (2006). Rethinking the psychology of tyranny: The BBC Prison Study. *British Journal of Social Psychology,45*, 1–40.

Reicher, S. D., Haslam, S. A., & Smith, J. R. (2012). Working toward the experimenter: Reconceptualizing obedience within the Milgram paradigm as identification-based followership. *Perspectives on Psychological Science,7*(4), 315–324.

Reicher, S., & Hopkins, N. (2001). Psychology and the end of history: A critique and proposal for the psychology of social categorization. *Political Psychology,22*(2), 383–407.

Rich, A. (1980). Compulsory heterosexuality and lesbian existence. *Signs,5*(4), 631–660.

Richards, G. (1997). *"Race," racism and psychology: Towards a*

*reflexive history*. New York, NY: Routledge.

Ridgeway, C. L. (2011). *Framed by gender: How gender inequality persists in the modern world.* New York, NY: Oxford University Press.

Riemer, M., & Van Voorhees, C. (2014). Psychology, sustainability, and environmental justice. In C. V. Johnson, H. L. Friedman, J. Diaz, Z. Franco, & B. K. Nastasi (Eds.), *The Praeger handbook of social justice and psychology* (pp. 49–66). Santa Barbara, CA: Praeger.

Ross, K. (2014). Narratives of belonging (and not): Inter-group contact in Israel and the formation of ethno-national identity claims. *International Journal of Intercultural Relations,42*, 38–52.

Ross, L., Lepper, M., & Ward, A. (2010). History of social psychology: Insights, challenges, and contributions to theory and application. In S. T. Fiske, D. T. Gilbert, & G. Lindzey (Eds.), *Handbook of social psychology* (5th ed., Vol. *1*, pp. 3–50). Hoboken, NJ: Wiley.

Rothblum, E. D., & Bond, L. A. (Eds.). (1996). *Preventing heterosexism and homophobia.* Thousand Oaks, CA: Sage.

Russell, S. T., Clarke, T. J., & Clary, J. (2009). Are teens "post-gay"? Contemporary adolescents' sexual identity labels. *Journal of Youth and Adolescence,38*(7), 884–890.

Saguy, T., Dovidio, J. F., & Pratto, F. (2008). Beyond contact: Intergroup contact in the context of power relations. *Personality and Social Psychology Bulletin,43*(2), 432–445.

Salter, P., & Adams, G. (2013). Toward a critical race psychology. *Social and Personality Psychology Compass,7*(11), 781–793.

Sampson, E. E. (1975). On justice as equality. *Journal of Social Issues,31*(3), 45–64.

Sampson, E. E. (1978). Scientific paradigms and social values: Wanted—A scientific revolution. *Journal of Personality and Social Psychology,36*(11), 1332–1343.

Sampson, E. E. (1988). The debate on individualism: Indigenous psychologies of the individual and their role in personal and societal functioning. *American Psychologist,43*, 15–22.

Sarbin, T. R. (Ed.). (1986). *Narrative psychology: The storied nature of human conduct*. New York: Praeger.

Savin-Williams, R. C. (2001). A critique of research on sexual-minority youths. *Journal of Adolescence,24*, 5–13.

Savin-Williams, R. C. (2005). *The new gay teenager*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Savin-Williams, R. C. (2016). *Becoming who I am: Young men on being gay*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Savin-Williams, R. C., Cash, B. M., McCormack, M., & Rieger, G. (2017). Gay, mostly gay, or bisexual leaning gay? An exploratory study distinguishing gay sexual orientations among young men. *Archives of Sexual Behavior*, *46*, 265–272.

Sen, A. (2006). *Identity and violence: The illusion of destiny*. New York, NY: Norton.

Serano, J. (2007). *Whipping girl: A transsexual woman on sexism and the scapegoating of femininity*. Emeryville, CA: Seal Press.

Sherif, M. (1936). *The psychology of social norms*. New York, NY: Harper.

Shields, S. A. (2007). Passionate men, emotional women: Psychology constructs gender difference in the late 19th century. *History of Psychology,10*(2), 92–110.

Shields, S. A., & Bhatia, S. (2009). Darwin on race, gender, and culture. *American Psychologist,64*, 111–119.

Shweder, R. A. (1990). Cultural psychology—What is it? In J. W. Stigler, R. A. Shweder, & G. Herdt (Eds.), *Cultural psychology: Essays on comparative human development* (pp. 1–46). New York, NY: Cambridge University Press.

Shweder, R. A., & Sullivan, M. A. (1993). Cultural psychology: Who needs it? *Annual Review of Psychology,44*, 497–523.

Smith, A. (1999). *The wealth of nations*. London, England: Penguin. (Original work published 1776.)

Smith, C. (Ed.). (2003). *The secular revolution: Power, interests, and conflict in the secularization of American public life*. Berkeley, CA: University of California Press.

Smith, M. B. (1969). *Social psychology and human values: Selected essays*. Chicago, IL: Aldine.

Spencer, H. (1892). *The principles of ethics*. New York, NY: Appleton.

Stein, M. (2012). *Rethinking the gay and lesbian movement*. New York, NY: Routledge.

Stewart, A. J. (1980). Personality and situation in the prediction of women's life patterns. *Psychology of Women Quarterly,5*, 195–206.

Stewart, A. J. (1994). The women's movement and women's lives: Linking individual development and social events. In A. Lieblich & R. Josselson (Eds.), *Exploring identity and gender* (pp. 230–250). Thousand Oaks, CA: Sage.

Stewart, A. J., Cortina, L., & Curtin, N. (2008). Does gender matter in personality psychology? *Social and Personality Psychology Compass,2*(5), 2034–2048.

Stewart, A. J., Lal, J., & McGuire, K. (2011). Expanding the archives

of global feminisms: Narratives of feminism and activism. *Signs,36*(4), 889–914.

Stewart, A. J., & Ostrove, J. M. (1998). Women's personality in middle age: Gender, history, and midcourse corrections. *American Psychologist,53*(11), 1185–1194.

Stewart, A. J., & Winter, D. G. (1977). The nature and causes of female suppression. *Signs, 2*(3), 531–553.

Stewart, A. J., & Winter, D. G. (1974). Self-definition and social definition in women. *Journal of Personality,42*(2), 238–259.

Stewart, A. J., & Zucker, A. N. (2018). "Who is tossing whom into the current?" A social justice perspective on gender and well-being. In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice*. New York, NY: Oxford University Press.

Stoudt, B. G., Fox, M., & Fine, M. (2012). Contesting privilege with critical participatory action research. *Journal of Social Issues,68*(1), 178–193.

Suleiman, R. (2004). Planned encounters between Jewish and Palestinian Israelis: A social-psychological perspective. *Journal of Social Issues,60*(2), 323–338.

Szymanski, D. M., & Mikorski, R. (2016). External and internalized heterosexism, meaning in life, and psychological distress. *Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity,3*(3), 265–274.

Tajfel, H. (1972). Some developments in European social psychology. *European Journal of Social Psychology,2*(3), 307–321.

Tajfel, H. (Ed.). (1978). *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations*. New York, NY: Academic Press.

Tajfel, H. (1981). *Human groups and social categories: Studies in social psychology*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Tajfel, H. (Ed.). (1982). *Social identity and intergroup relations*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Tajfel, H., & Turner, J. (1986). The social identity theory of intergroup behavior. In S. Worchel & W. Austin (Eds.), *Psychology of intergroup relations* (pp. 7–24). Chicago, IL: Nelson-Hall.

Tappan, M. B. (1997). Interpretive psychology: Stories, circles, and understanding lived experience. *Journal of Social Issues,53*(4), 645–656.

Teo, T. (2015). Critical psychology: A geography of intellectual engagement and resistance. *American Psychologist,70*(3), 243–254.

Thompson, E. M., & Morgan, E. M. (2008). "Mostly straight" young women: Variations in sexual behavior and identity development. *Developmental Psychology,44*(1), 15–21.

Tileagă, C. (2005). Accounting for extreme prejudice and legitimating blame in talk about the Romanies. *Discourse & Society,16*(5), 603–624.

Tileagă, C. (2006). Representing the "other": A discursive analysis of prejudice and moral exclusion in talk about Romanies. *Journal of Community & Applied Social Psychology, 16*(1), 19–41.

Tileagă, C. (2007). Ideologies of moral exclusion: A critical discursive reframing of depersonalization, delegitimization and dehumanization. *British Journal of Social Psychology,46*(4), 717–737.

Tileagă, C. (2018). Extending the social psychology of racism and moral exclusion: A framework for critical analysis.

In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice*. New York, NY: Oxford University Press.

Tolman, D. L. (2002). *Dilemmas of desire: Teenage girls talk about sexuality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tolman, D. L., & Brydon-Miller, M. (Eds.). (2001). *From subjects to subjectivities: A handbook of interpretive and participatory methods*. New York, NY: New York University Press.

Tolman, D. L., & Szalacha, L. A. (1999). Dimensions of desire: Bridging qualitative and quantitative methods in a study of female adolescent sexuality. *Psychology of Women Quarterly,23*, 7–39.

Torre, M. E. (2009). Participatory action research and critical race theory: Fueling spaces for nos-otras to research. *Urban Review,41*(1), 106–120.

Torre, M. E., & Fine, M. (2011). A wrinkle in time: Tracing a legacy of public science through community self-surveys and participatory action research. *Journal of Social Issues,67*(1), 106–121.

Torre, M. E., Fine, M., Stoudt, B. G., & Fox, M. (2012). Critical participatory action research as public science. In H. Cooper, P. M. Camic, D. L. Long, A. T. Panter, D. Rindskopf, & K. J. Sher (Eds.), *APA handbook of research methods in psychology* (Vol. *2*, pp. 171–184). Washington, D.C.: American Psychological Association Press.

Unger, R. K. (1998). Positive marginality: Antecedents and consequences. *Journal of Adult Development,5*, 163–170.

Unger, R. K. (2000). Outsiders inside: Positive marginality and social change. *Journal of Social Issues,56*(1), 163–179.

United Nations Development Program (UNDP) (2004). *Human*

*Development Report 2004: Cultural liberty in today's diverse world.* New York: United Nations Development Program.

Volosinov, V. N. (1973). *Marxism and the philosophy of language* (L. Matejka & I. R. Titunik, Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press. (Original work published 1929.)

Walby, S. (1990). *Theorizing patriarchy.* Malden, MA: Blackwell. Walker, A. D., & Smith, L. (2018). Social class oppression as social exclusion: A relational perspective. In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice.* New York, NY: Oxford University Press.

Ward, J. (2015). *Not gay: Sex between straight white men.* New York, NY: New York University Press.

Warren, Z., & Moghaddam, F. M. (2018). Positioning theory and social justice. In P. L. Hammack (Ed.), *The Oxford handbook of social psychology and social justice.* New York: Oxford University Press.

Warner, M. (1999). *The trouble with normal: Sex, politics, and the ethics of queer life.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Watts, R. J., Williams, N. C., & Jagers, R. J. (2003). Sociopolitical development. *American Journal of Community Psychology,31*, 185–194.

Weis, L., & Fine, M. (2012). Critical bifocality and circuits of privilege: Expanding critical ethnographic theory and design. *Harvard Educational Review,82*(2), 173–201.

Weisstein, N. (1993). Psychology constructs the female; or, the fantasy life of the male psychologist (with some attention to the fantasies of his friends, the male biologist and the male anthropologist). *Feminism & Psychology,3*(2),

195–210. (Original work published 1968.)

Wells, I. B. (2014). *The light of truth: Writings of an anti-lynching crusader* (M. Bay, Ed.). New York: Penguin Classics.

Wertsch, J. (1991). *Voices of the mind: A sociocultural approach to mediated action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Woolley, H. T. (1903). *The mental traits of sex: An experimental investigation of the normal mind in men and women*. Oxford, England: Oxford University Press.

Wong, C. F., Schrager, S. M., Holloway, I. W., Meyer, I. H., & Kipke, M. D. (2014). Minority stress experiences and psychological well-being: The impact of support from and connection to social networks within the Los Angeles house and ball communities. *Prevention Science,15*(1), 44–55.

Wundt, W. M. (1897). *Outlines of psychology* (C. H. Judd, Trans.). London: Williams & Norgate.

Wundt, W. M. (1916). *Elements of folk psychology: Outlines of a psychological history of the development of mankind* (E. L. Schaub, Trans.). New York, NY: Macmillan.

Yates, S., & Hiles, D. (2010). Towards a "critical ontology of ourselves?": Foucault, subjectivity and discourse analysis. *Theory & Psychology,20*(1), 52–75.

Young, I. M. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Zimbardo, P. (2006). On rethinking the psychology of tyranny: The BBC Prison Study. *British Journal of Social Psychology,45*, 47–53.

Zimbardo, P. (2007). *The Lucifer effect: Understanding how good people turn evil*. New York, NY: Random House.

Zimmerman, M. A. (2000). Empowerment theory: Psychological, organizational, and community levels of analysis. In J. Rappaport & E. Seidman (Eds.), *Handbook of community psychology* (pp. 43–63). New York, NY: Kluwer/Plenum.

## مراجع الدّراسة السّادسة:

Blustein, D.L. (2006). The Psychology of Working. Mahwah, NJ Lawrence Erlbaum.

Bullhan, H.A. (2003). Frantz Fanon and the psychology of oppression. New York: Plenum.

Davis, K. (1994). What's in a voice? Methods and metaphors. Feminism & Psychology 4 (10): 353-61.

Eyler, J. (2002). Reflection: Linking service to learning-Linking students and communities. Journal of Social Issues, 58, 517-534.

Fouad, N.A., (2006). Multicultural guidelines: Implementation in an urban counseling psychology program. Professional Psychology: Research and Practice, 37, 6-13.

Goodman, L.A., Liang, B., Helms, J. E. Latta, R.E., Sparks, E., & Weintraub, S.R. Training Counseling Psychologists as Social Justice Agents: Feminist and Multicultural Principles in Action. The Counseling Psychologist, 32, 793-837.

Gross, S.M. (2005). Student perspectives on clinical and counseling psychology practica. Professional Psychology: Research and Practice, 36, 299-306.

Kaslow, N.J., Pate, W.E., & Thorn, B. (2005). Academic and internship directors' perspectives on practicum experiences: Implications for training. Professional Psychology: Research and Practice, 36, 307-313.

Liu, W.M., & Pope-Davis, D.B. (2003). Moving from Diversity to

Multiculturalism: Exploring Power and the Implications for Psychology. In Pope-Davis, D.B., Coleman, H.L.K., Liu, W.M., & Toporek, R.L. (Eds.) The handbook of multicultural competencies in counseling and psychology, (pp. 90-102). Thousand Oaks: Sage.

Liu, W.M., & Toporek, R.L. (2004). Advocacy in Rehabilitation Counseling. In D.R. Maki & T.F. Rigger (Eds.), Rehabilitation counseling: Profession and practice (3rd ed.). (pp. 188- 198). New York: Spring Publishing Co.

Lykes, B. (1994). Whose meeting at which crossroads? A response to Brown and Gilligan. Feminism & Psychology 4 (3): 345-49.

Peterson, N. & Gonzalez, R.C. (2005). The role of work in people's lives: Applied career counseling and vocational psychology. Belmont, CA: Thomson/Brooks Cole.

Prilleltensky, I. & Nelson, G. (2002). Doing psychology critically: Making a difference in diverse setting. New York: Palgrave MacMillan.

Toporek, R.L., & Liu, W.M. (2001). Advocacy in Counseling: Addressing issues of race, class, and gender oppression. In D.B. Pope-Davis and H.L.K. Coleman (Eds.), The intersection of race, class, and gender in counseling psychology (pp. 385-416). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Toporek, R.L., Liu, W.L., & Pope-Davis, D.B. (2003). Assessing multicultural competence of the training environment: Updated analysis of the psychometric properties of the Multicultural Environment Inventory. In Pope-Davis, D.B., Coleman, H.L.K., Liu, W.M., & Toporek, R.L. (Eds.) The handbook of multicultural competencies in counseling and psychology. (pp. 183-190). Thousand Oaks: Sage.

Vera, E.M. & Speight, S.L. (2003). Multicultural competence, social justice and counseling psychology: Expanding our roles. The Counseling Psychologist, 31, 253-272.

## فهرس المحتويات

مُقدّمة ..... 5
**علم نفس العدالة** ..... 7
مقدّمة ..... 7
علم نفس العدالة ..... 7
الدّيناميّات الفرديّة ..... 10
العدالة داخل النّاس ..... 10
الدّوافع المرتبطة بالعدالة ..... 11
سمات الشّخصيّة المرتبطة بالعدالة ..... 15
الذّات الأخلاقيّة ..... 19
الدّيناميّات الاجتماعيّة ..... 22
العدالة بين النّاس ..... 22
لماذا تطوّر دافع العدالة عند البشر؟ ..... 22
تقييم العدالة والظّلم ..... 25
إنفاذ العدالة ..... 30
إعادة العدالة ..... 34

الدّيناميّات الجماعاتيّة ..... 38
العدالة بين الجماعات ..... 38
ارتكاب الظّلم ضدّ أعضاء الجماعة ..... 38
الاستجابة للظّلم بين الجماعات ..... 45
الخلاصة ..... 48
**علم النّفس والعدالة الاجتماعيّة في التّفكير والفعل السّياسيّين** ..... 51
الاتّجاهات السّياسيّة ومفهومات العدالة ..... 54
العدالة الاجتماعيّة بوصفها اهتماماً أخلاقيّاً ..... 55
مبادئ مختلفة للعدالة التّوزيعيّة ..... 57
الأيديولوجيا السّياسيّة بوصفها معرفة اجتماعيّة دافعيّة ..... 59
العدالة الإجرائيّة في السّاحة السّياسيّة ..... 62
ظهور الشّرعيّة السّياسيّة ..... 63
العدالة الإجرائيّة والتّعاون المدنيّ ..... 66
الظّلم المُدرَك والاحتجاج السّياسيّ ..... 69
الأنموذجات التي تتنبّأ بالاحتجاج السّياسيّ ..... 69
عوامل استقرار النّظام التي تعيق الاحتجاج السّياسيّ ..... 73
المُلخّص والاستنتاجات ..... 77
**ما العدالة الاجتماعيّة؟** ..... 83
مضامين لعلم النّفس ..... 83
ما العدالة الاجتماعيّة؟ ..... 83
غموض العدالة الاجتماعيّة ..... 85
الحاجة إلى مفهوم معياريّ للعدالة الاجتماعيّة ..... 91
تاريخ موجَز للعدالة الاجتماعيّة ..... 92

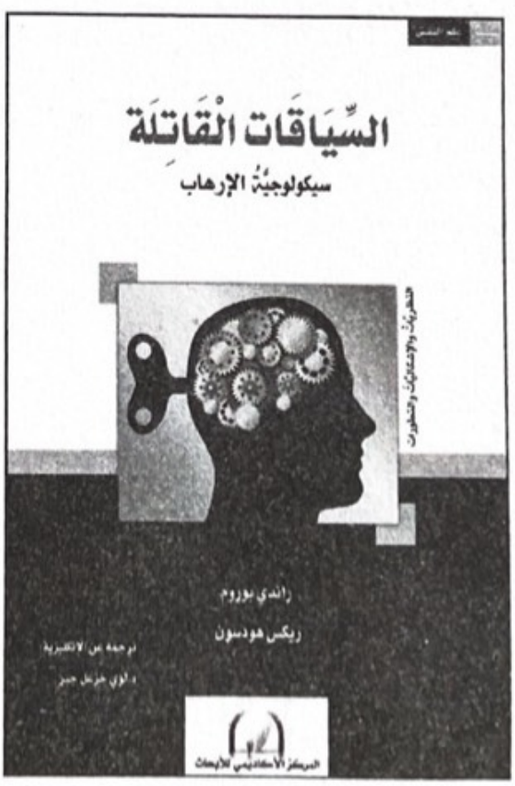
البدايات ..... 93
طريقة جديدة للتّفكير في الحرّيّة ..... 96
مأسسة العدالة الاجتماعيّة ..... 99
بدء التّحوّل نحو العدالة الاجتماعيّة ..... 102
العدالة الاجتماعيّة «أفضل تصوّر» ..... 107
علم النّفس والعدالة الاجتماعيّة ..... 108
إطار Fraser للعدالة الاجتماعيّة ..... 112
مضامين لعلم النّفس ..... 116
استنتاج ..... 117
**العدالة الاجتماعيّة وعلم النّفس: ما هي وما يجب أن تكون؟** ..... 119
إشكاليّة السّؤال ..... 120
هويّات ومعايير الجماعة والعدالة الاجتماعيّة وعلم النّفس ..... 123
قواعد الجماعة المتماسكة والمتضاربة ..... 125
التّأثير الاجتماعيّ والتّغيير ..... 128
العدالة وعلم النّفس ..... 129
تطبيق أنموذج الهويّات والمعايير الجماعيّة ..... 129
العدالة والأخلاق ..... 129
ماذا يجب أن تكون علاقة الأخلاق بعلم النّفس؟ ..... 130
العدالة بوصفها متغيّرات مستقلّة وتابعة ..... 132
**العدالة بوصفها أجندات مهنيّة وسياسيّة** ..... 136
علم النّفس الاجتماعيّ والعدالة الاجتماعيّة ..... 149
مبادئ ومنظورات نقديّة للقرن الحادي والعشرين ..... 149
فكرة (ومثاليّة) العدالة الاجتماعيّة ..... 155

مبادئ علم النّفس الاجتماعيّ للعدالة الاجتماعيّة ..... 163
المبدأ الأوّل: الأنطولوجيّة النّقديّة. ..... 163
المبدأ الثّاني: افتراض الموقف المعياريّ. ..... 169
المبدأ الثّالث: التّحالف مع المرؤوس. ..... 173
المبدأ الرّابع: تحليل المُقاوَمة..... 178
المبدأ الخامس: الالتزام بالعلوم العامّة والنّشاط العلميّ. .... 184
استجواب الظّلم: خارطة طريق. ..... 189
الأسس التّاريخيّة والنّظريّة والمفهوماتيّة..... 189
العرق والإثنيّة وعدم المُساواة..... 195
الجندر والجنسانيّة وعدم المُساواة..... 204
الطّبقة والفقر وعدم المُساواة..... 215
العولمة والصّراع وعدم المُساواة ..... 219
التّدخّل والمُناصَرة والسّياسة الاجتماعيّة ..... 225
العدالة الاجتماعيّة: ضرورة الحاضر ..... 231
**العدالة الاجتماعيّة وعلم النّفس التّطبيقيّ** ..... 235
فكر عمليّة لتدريب الجيل التّالي من علماء النّفس ..... 235
مُقاربات العدالة الاجتماعيّة..... 237
العدالة الاجتماعيّة في علم النّفس التّطبيقيّ ..... 237
تدريب العدالة الاجتماعيّة وعلم التّربية ..... 239
أنموذج العدالة الاجتماعيّة للتّطبيق العمليّ..... 241
العدالة الاجتماعيّة والتّدريب ..... 243
طرق تدريب العدالة الاجتماعيّة..... 244
تعلّم الخدمة..... 244

الخبرات العمليّة الفريدة ..... 245
أمثلة عمليّة للتّدريب على العدالة الاجتماعيّة ..... 246
التّدريب العمليّ على مأوى المُشرّدين ..... 246
التّحدّيات ..... 247
منظور الكلّيّة ..... 247
منظور الطّالب ..... 248
دورة التّدخّل المهنيّ ..... 249
مدخل إلى العدالة الاجتماعيّة وعلم النّفس المهنيّ ..... 251
النّظريّات المهنيّة والعدالة الاجتماعيّة ..... 251
الإرشاد المهنيّ (نوع مختلف من الخبرة) ..... 252
تحدّيات التّدريب المهنيّ ..... 253
منظور الكلّيّة ..... 253
منظور الطّالب ..... 254
المُلخّص والاستنتاجات ..... 256
المراجع ..... 259

# من إصدارات سلسلة

# علم النفس



المركز الأكاديمي للأبحاث

## هذا الكتاب

العدالةُ الاجتماعيَّةُ Social Justice قضيَّةٌ إنسانيَّةٌ كبرى، وتُشكّلُ مُنذ لحظات التاريخ الأولى شاغِلاً أساسيّاً للفكر الفلسفيّ والعلميّ، وكذلك لكفاحات الناس في مواجهة المظالمِ الاجتماعيَّة المُتراكمة، وقد قوربت من جهات متنوعة، وكانت المقاربة النفسيَّة من أهم تلك المقاربات؛ إذ تبحث في تشريح البنية النفسيَّة لتلك القضيَّة، وبعد انبثاق علم النفس النقديّ Critical Psychology، لم تعد مُتغيراً نفسياً، بل هويَّة أساسيَّة لعلماء النفس، فعلماء النفس لم يعد دورهم يقتصر على توسيع البحث في موضوعات العدالة مقايسة بالمتغيرات الأخرى فحسب، بل أن يكون هدفهم - في بحث مختلف المتغيرات - مقاومة الظلم وتعزيز العدالة في حياة المجتمعات. يُقدّمُ الكتابُ الحاليّ جملةً من النصوص الأساسيَّة المهمَّة في مجال سيكولوجيَّة العدالة، في الفعل الإنسانيّ بوجه عام، وفي الفعل السياسيّ بوجهٍ خاص، وتصورات عن إشكاليَّات تحديد المفهوم وطبيعة اشتغال علم النفس فيه، ومحاولات تفعيله.

د. لؤي خزعل جبر

أستاذ دكتور، متخصّصٌ في علم النفس الاجتماعيّ السياسيّ، وعضو مؤسّس في الجمعيَّة العراقيَّة لعلم النفس السياسيّ، ورئيس تحرير المجلة العراقيَّة لعلم النفس الاجتماعيّ والسياسيّ، من كتبه المؤلفة: الهويَّة الوطنيَّة العراقيَّة (2008)، والذاكرة التاريخيَّة والثقافة السياسيَّة (2018)، والدين والإيمان والأخلاق (2020)، ومن كتبه المُترجمة: الموت المؤدلج: الأسباب الجذريَّة للإرهاب (2022)، وسيكولوجيَّة العدالة الاجتماعيَّة (2023).

The Academic Center for Research
CANADA- TORONTO

للحصول على كتب إصداراتنا

+964 780 226 2494
facebook.com/acadcntr
www.acadcr.com
info@acadcr.com

ISBN 978-1-990131-26-4
9 781990 131264